Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften

nach einem neuen System entworfen.

Erster Theil.

Allgemeine Einleitung. Apodiktik. Metaphysik. Religionsphilosophie.

Von

Friedrich Bouterwek,

Professor zu Göttingen, Mitgliede der königl. Societät der Wissensch. daselbst, der königl. Akademieen der Wissensch. zu Lissabon und zu München, der ital. Akad. zu Livorno, der Wetterauisch. Gesellsch. für die Naturkunde, Correspond. d. königl. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin.

Göttingen,
bey Johann Friedrich Röwer.
1813.

Vorrede.

Es scheint mir ein dringendes Bedürfniß der Philosophie des Zeitalters in Deutschland zu seyn, daß sie den verlornen Standpunkt des natürlichen Menschenverstandes wieder zu gewinnen suche, ohne sich in der Flachheit des Empirismus zu verlieren. Im Paradoxen und Unerhörten hat sie sich genug hervorgethan.

Daß der natürliche Menschenverstand keinesweges dem Empirismus huldigt, wenn von übersinnlichen Dingen die Rede ist, beweiset die allgemeine Geschichte der Religionen. Aber wenn die Rede ist von dem, was in die Sinne fällt, dann trauet allerdings der Verstand, der noch durch keine Schule auf andere Gedanken gebracht ist, dem Zeugnisse der gesunden fünf Sinne; und was man Idealismus nennt, ist ihm Traum und Thorheit. Kann nun die wissenschaftliche Philosophie

in dieser Hinsicht nicht die Aussprüche des natürlichen Menschenverstandes rechtfertigen durch eine Deduction, deren Wahrheit jedem, noch nicht von den Vorurtheilen einer Schule völlig eingenommenen guten Kopfe einleuchtet, so wird, der Natur der Sache gemäß, der wohlthätige Einfluß der wissenschaftlichen Philosophie auf das wirkliche Leben immer geringer werden. Dann wird auch die Ehre der wissenschaftlichen Philosophie in den Augen des gebildeten Publicums außerhalb der Schule immer tiefer sinken; und es kann leicht dahin kommen, daß man in Deutschland, wie längst in einigen andern Ländern, nichts weiter für gesunde Philosophie anerkennt, als, was man so eben wissen kann, ohne eigentlich zu philosophiren.

Was die Philosophie, als Wissenschaft, von den Aussprüchen des natürlichen Menschenverstandes unterscheidet, vereinigt sich in dem Streben des denkenden Geistes, die Wahrheit apodiktisch von dem Irrthume zu scheiden, und, dieser Scheidung gemäß, so weit es der Vernunft gelingen kann, das Räthsel des Daseyns der Dinge und der Bestimmung des Menschen entweder zu lösen, oder es als unauflöslich fallen zu lassen, nachdem man deutlich eingesehen, warum es nicht gelöset werden könne. Das erste Geschäft der Philosophie, die als Wissenschaft auftreten will, ist also, daß sie sich mit dem Skepticismus messe. Wer von dem Skepticismus geringe denkt, der kennt ihn nicht. Das ist eben das Unglück der wissenschaftlichen Philosophie zu allen Zeiten gewesen, daß sie gewöhnlich die skeptischen Einwendungen gegen allen und jeden Dogmatismus entweder gar keiner Aufmerksamkeit würdigte, oder den

Skepti=

Skepticismus gerade durch dieselben Voraussetzungen widerlegen wollte, deren beweisende Kraft er leugnet. Hätten Männer wie Leibnitz und Kant, Denker vom ersten Range, den Skepticismus eben so klar durchschauet, wie sie ihre eigenen Systeme und die Meinungen derer durchschaueten, die diesen Systemen dogmatisch widersprachen, so würde die Leibnitzische Philosophie nicht durch die Kantische gestürzt seyn, und die Kantische nicht wieder andern Systemen haben weichen müssen.

Ich glaube, so deutlich einzusehen, als ob es das Resultat einer mathematischen Demonstration wäre, daß der geläuterte Skepticismus, so wie er sich in den Schriften Hume's, Platner's, und besonders meines verehrten Collegen und Freundes Schulze offenbart, bis jetzt noch durch kein einziges System dogmatischer Philosophie hinreichend widerlegt ist, und daß nahmentlich die Kantische Philosophie durch consequente Fortsetzung ihrer idealistischen Lehren sich selbst in echten Skepticismus auflöset. Eben so deutlich glaube ich aber auch einzusehen, daß der echte Skepticismus selbst, wenn er nicht entweder auf halbem Wege stehen bleiben, oder Alles, was Wahrheit und Wissenschaft unter den Menschen heißt, in logischen Dunst auflösen will, am Ende gemeinschaftliche Sache machen muß mit einem geläuterten Rationalismus, der außer den logischen Functionen der Denkkraft noch andere und höhere, das eigentliche Wissen unmittelbar begründende Functionen dieser Kraft anerkennt, die im weitesten Sinne des Worts Vernunft heißt, und in ihren höheren Functionen mehr, als bloßer Verstand, ist. Diesen Rationalismus

lismus herbeizuführen, der zugleich die Aussprüche des natürlichen Menschenverstandes rechtfertigt, die Schwärmerei und den Mysticismus zu Boden schlägt, in den höheren Gefühlen des Menschen aber unwiderlegbare Zeugen des überirdischen Ursprunges unsers Daseyns und unsrer wahren Bestimmung anerkennt, soll dieses Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften einen systematisch durchgeführten Versuch enthalten.

Die Geschichte dieses Buches zu erzählen, bringt nun die Pflicht des Vorredners mit sich. Es ist die Frucht eines zwanzigjährigen, durch mancherlei andere, besonders ästhetische und litterarische Studien oft unterbrochenen, aber nie aufgegebenen Studiums der menschlichen Natur und der philosophischen Systeme des Alterthums und der neueren Zeiten. Die Grundsätze, die es enthält, sind zum Theil dieselben, die sich schon bei andern Gelegenheiten, und in anderer Form, der öffentlichen Kritik auszustellen gewagt haben; zum Theil sind sie von mir bisher nur in Vorlesungen meinen Zuhörern mitgetheilt. In der doctrinalen Ausbildung und Abründung, in welcher diese Grundsätze hier erscheinen, haben sie sich dem Publicum noch nicht gezeigt. Als ein systematisches Ganzes, das alle Aufgaben der eigentlichen Philosophie umfassen soll, stellen sie sich hier zum ersten Male dar. Ich glaube sie gewissermaßen als mein philosophisches Testament ansehen zu dürfen, und muß deßwegen noch mit wenigen Worten sagen, wie sie sich zu den früheren Schriften aus den verschiedenen Perioden einer mannigfaltigen Autorschaft verhalten.

Mit

Mit dem modificirten Kantianismus, zu dem ich mich vor zwanzig Jahren bekannte, hat dieses Lehrbuch nichts gemein. Das Buch Paulus Septimius, durch das ich damals die Kantische Philosophie, vom empirischen Standpunkte aus, hinlänglich popularisirt zu haben glaubte, ist bei mir selbst nur noch in demselben Andenken, wie andre jugendliche Versuche, an welche man sich im männlichen Alter nicht ungern erinnert. Wer darf sich schämen, ein Kantianer gewesen zu seyn, oder es noch zu seyn? Hingerissen worden zu seyn von dem eminenten Geiste des einzigen Mannes, der in der Geschichte der Philosophie seit Leibnitz wahrhaft Epoche gemacht hat? Aber schon wenige Jahre darauf zeigte die Idee einer Apodiktik (gedruckt im J. 1799), wie weit ein Nachdenken, das nicht ruhen konnte, sich von dem eigentlichen Kantianismus entfernt hatte. Auch diese Apodiktik, den ersten Theil abgerechnet, welcher die logische Apodiktik enthält, mußte ich bald darauf vor mir selbst zurücknehmen. Ich erkläre sie noch ein Mal hier vor dem Publicum für einen mißlungenen Versuch, Wahrheiten systematisch aufzuklären, die damals mir selbst noch in einer gewissen Ferne vorschwebten, die mich hätte mißtrauisch machen sollen. Mehrere einzelne, im Museum der Philosophie und Litteratur abgedruckte Abhandlungen stimmten auch mit einigen Capiteln jener Apodiktik durchaus nicht überein. Eine ganz andere Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre entwickelte sich aus jener mißlungenen. Sie ist der erste Theil dieses Lehrbuchs geworden. Charakteristisch für sie ist die Lehre vom Glauben der Vernunft an sich selbst (S. besonders die zweite Abtheilung der Apodiktik nach

 dieser

dieser neuen Bearbeitung). Aus dieser neuen Apodiktik entsprang die unmittelbar auf sie folgende Metaphysik, an die sich die Religionsphilosophie anschloß.

Ich glaube, nicht besorgen zu dürfen, daß ich jemals genöthigt seyn werde, auch dieses neue Lehrbuch zurück zu nehmen. Dieser Glaube gründet sich auf die logische Klarheit, mit welcher sich mir dasjenige, was ich jetzt für wahr erkenne, immer bündiger darstellt, je öfter ich es denke. Manches Einzelne möchte freilich wohl einer Berichtigung bedürfen, welche aber nur die Zeit herbeiführen kann, und leicht herbeiführen wird, wenn denkende Männer das System dieses Lehrbuchs einer strenge prüfenden Aufmerksamkeit würdigen, aber auch nur nach gereifter Prüfung, nicht nach vorgefaßten Meinungen, darüber aburtheilen wollen. Wie viel, oder wenig, dieses System dem Studium anderer Systeme, besonders der Schriften des einzigen Jacobi, verdankt, ist eine historische Frage, deren Beantwortung auf die philosophische Würdigung eines Systems keinen Einfluß haben soll. Wie viel schneller würde die Philosophie als Wissenschaft fortschreiten, wenn innerhalb ihres Gebiets kein selbstdenkender Kopf verschmähte, von Andern zu lernen, ohne darüber zum Eklektiker zu werden, der nur fremde Gedanken mustert! So lernt ja in jeder andern Sphäre des menschlichen Wissens ohne Erröthen ein Gelehrter von dem Andern. So und nicht anders gedeihet und erweitert sich menschliche Wissenschaft. Und der Philosoph soll eine Ehre darin suchen, von seines Gleichen nichts zu lernen, nur durch eigne Meinungen eine Schule zu bilden? Was hat denn das Individuum, der Stifter

einer Schule, für ein Recht, zu erwarten, daß anders denkende Köpfe, die der Schule entwachsen sind, sonderlich um ihn sich bekümmern, wenn er sich um sie nicht bekümmert? Mit Fleiß empfehle ich deßwegen in meinen Vorlesungen, unmittelbar nach den philosophischen Vorkenntnissen, unter denen die Psychologie den ersten, die Logik den zweiten Platz einnimmt, die Geschichte der Philosophie zu studiren, damit der selbstdenkende Kopf Materialien zur Vergleichung einsammle, und nicht, ohne es selbst zu wissen, einseitig einer neuen Schule anhänge, weil er nicht weiß, was man längst in andern Schulen dachte. Eben deßwegen ist auch in den Anmerkungen zu den Lehrsätzen dieses Buchs bei jeder Veranlassung auf die Geschichte der Philosophie hingedeutet.

Zur ausführlichen Kritik fremder Meinungen war in diesem Buche um so seltener Raum, je mehr es mit Fleiß darauf berechnet war, so wenig, als möglich, Bogen zu füllen, und nur die Hauptsätze des Systems, das es enthält, in trockener Compendiensprache so kurz auszudrücken, als es das Gesetz der Klarheit irgend gestatten wollte. So bringt nun dieses System in der unscheinbaren Form eines Compendiums sich selbst um alle Vortheile einer anziehenden Darstellung, die einer Lehre Eingang verschafft. Mancher Satz scheint vielleicht nur darum nicht genug erwiesen, weil der Beweis nicht umständlich genug geführt ist. Aber auf die Lehren derjenigen Schulen, denen dieses System contradictorisch gegenüber tritt, mußte besondere Rücksicht genommen werden. Zu diesen Lehren gehört denn freilich die neue idealistische Identitäts- und Naturphiloso-

 phie

phie in ihrem ganzen Umfange, dem Geiste sowohl, als der Form nach.

Das Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse, gedruckt im J. 1810, verhält sich zu diesem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften wie die architektonische Besichtigung des Grundes und Bodens zu der Errichtung eines Gebäudes.

Göttingen, den 20. Januar, 1813.

Inhalt

Inhalt
des ersten Theils.

I.
Allgemeine Einleitung.
(Seite 1—14.)

II.
Apodiktik oder allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.
(Seite 15—86.)

Erste Abtheilung. Logische Apodiktik.

Dritte

Dritte Abtheilung. Praktische Apodiktik.

III.

Metaphysik.

(Seite 87—220.)

Erstes Capitel. Ontologische Elementarbegriffe.

Zweites

Viertes

hältniß der moralischen Religionslehre zur Metaphysik. §. 8. — Begründung des wahrhaft religiösen Glaubens. §. 9. — Metaphysische Gründe des wahrhaft religiösen Glaubens. §. 10. — Empirische Glaubensgründe. §. 11. — Psychologisch-moralische Glaubensgründe. §. 12. — Rein moralische Glaubensgründe. §. 13. — Verhältniß des religiösen Glaubens zu den letzten Gründen des menschlichen Wissens. §. 14. — Grenzen der philosophischen Religionslehre. §. 15. — Verhältniß des religiösen Glaubens zum metaphysischen Problem der Unsterblichkeit. §. 16. — Verhältniß des vernünftigen Glaubens zum Aberglauben. §. 17.

I.

Lehrbuch
der
philosophischen Wissenschaften.

Erster Theil.

I.
Einleitung.

Einleitung.

1. Wenn man von dem wissenschaftlichen Begriffe der Philosophie alle Bedeutungen entfernt, die er durch den Streit und die Anmaßungen der Schulen erhalten hat, so liegt in ihm nichts mehr, aber auch nichts Geringeres, als die Summe der gelungenen Bestrebungen des denkenden Geistes, selbstständig und unabhängig von angenommener Meinung, durch apodiktische Trennung des Scheins von der Wahrheit das Räthsel des Daseyns der Dinge und der Bestimmung des Menschen zu lösen, so weit es auf diese Art gelöset werden kann. Der erste Theil dieser Aufgabe bestimmt die Form der Philosophie; der zweyte ihren Gegenstand und Inhalt. Wer sich nicht für diesen Gegenstand um seiner selbst willen interessiren mag; oder, wer sich

schon vorläufig mit Wahrscheinlichkeit begnügt, ohne das Bedürfniß einer apodiktischen, die Möglichkeit eines vernünftigen Zweifels ausschließenden Trennung des Scheins von der Wahrheit zu fühlen; also auch, wer über das Daseyn der Dinge und die Bestimmung des Menschen aburtheilen will, ohne Beziehung auf die Apodixis, die den Unterschied zwischen Wissenschaft, Meinung, und Glauben begründet; für den ist die Philosophie als Wissenschaft nicht vorhanden.

Vergl. des Verfassers Lehrbuch der philos. Vorkenntnisse §. 1-12.; wo gezeigt ist, wie sich der wissenschaftliche Begriff der Philosophie zum allgemeinen Menschenverstande und zur Gelehrsamkeit verhält; in welchem Sinne es nur Eine Philosophie giebt, u. s. w.

2. Aus dem wissenschaftlichen Begriffe der Philosophie leuchtet hervor, daß das Fundament aller Wissenschaften, die man die philosophischen nennen mag, kein anderes seyn kann, als eine allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre, wie die Alten sie sich unter dem Nahmen Logik dachten. Eben so klar leuchtet aus jenem Begriffe hervor, daß die Logik in der neueren Bedeutung des Worts, als Theorie der Uebereinstimmung unsrer Gedanken unter einan-

einander in der Einheit des Denkens, außer der Beziehung dieser Einheit auf das Daseyn der Dinge und die Bestimmung des Menschen, nur einen Theil der Vorkenntnisse enthält, die zur eigentlichen Philosophie den Weg bahnen. Auch die Psychologie, die sich die empirische nennt, kann, ungeachtet ihrer genauen Verbindung mit der eigentlichen Philosophie, nur in das System der philosophischen Vorkenntnisse aufgenommen werden. Da erst fängt die Philosophie als Wissenschaft sich zu zeigen an, wo der Unterschied zwischen dem bloßen Denken, wie man es nennt, und dem Erkennen und Wissen bemerklich wird, und, wo der denkende Geist von der Beobachtung, die auf Thatsachen gerichtet ist, fortschreitet zur Ergründung dessen, was überhaupt ist, seyn kann, seyn soll, und seyn wird.

Vergl. in des Verfassers Lehrbuche der phil. Vorkenntnisse die Erklärungen §. 14. 15. 16.

3. Ohne Voraussetzung einer allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre ist jede Zertheilung der Philosophie in mehrere Wissenschaften schwankend und prekär. Selbst die allgemein angenommene Unterscheidung der theoretischen Philosophie von der praktischen setzt, wenn sie der

Vernunft Genüge thun soll, eine allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre voraus. Denn praktisch im eigentlichen Sinne wird die Philosophie erst da, wo sie moralische Vorschriften oder Verhaltungsregeln ertheilt, die sich im Leben probat bewähren. Diese Vorschriften aber können nur insofern philosophisch heißen, als sie auf eine Erkenntniß der Bestimmung des Menschen gegründet sind. Denken wir uns nun unter Bestimmung des Menschen die Summe der Zwecke, die der Mensch seiner ganzen Natur gemäß erreichen kann und soll, so weisen alle philosophischen Verhaltungsregeln, die jene Zwecke voraussetzen, auf die theoretischen Untersuchungen hin, durch welche ausgemittelt werden soll, was denn der Mensch, der so mancherlei Vorstellungen von sich und seiner Natur haben kann, im Grunde ist, und wie sich sein menschliches Daseyn verhält zu der Welt, in der er zu leben und zu wirken bestimmt ist. Diese Untersuchungen beziehen sich wieder philosophisch auf eine allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre, ohne welche ungewiß bleibt, wie sich moralische Wahrheiten zur Wahrheit überhaupt verhalten, und an welchem Kriterium erkannt werden soll, ob ein Grundsatz, der sich moralisch nennt, ein wahrhaft guter ist. Auch der Begriff der moralischen Freyheit, man nehme das

Wort

Wort vorläufig in welchem Sinne man wolle, ist nicht denkbar ohne Beziehung auf das Gesetz der Ursache und Wirkung, über welches Auskunft zu geben die theoretische Philosophie sich vorbehält. Und wo fängt denn eigentlich das Wollen im Innern der Seele an? Ist nicht alles Wollen eine Thätigkeit? Und giebt es nicht auch eine Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes?

Erinnerung an die Systeme, in denen der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie nur relativ ist; besonders an das Platonische System und das System des Spinoza.

4. Alle Philosophie, als Wissenschaft, ist Theorie, ihr Gegenstand sey die Wahrheit überhaupt, oder die Natur der Dinge, oder das Thun und Lassen der Menschen. Philosophische Vorschriften gründen sich auf Erklärungen des Zusammenhangs menschlicher Handlungen mit dem Princip ihrer Möglichkeit. Und so, wie der wahre Unterschied zwischen dem theoretischen und dem praktischen Theile der Philosophie erst da erscheint, wo er aus der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre resultirt, so trennen sich wieder alle philosophischen Wissenschaften in entgegengesetzte und resultirende. Können wir nun, wie

wie wir doch am Ende müssen, die Absonderung der theoretischen oder erklärenden Philosophie von der praktischen oder gebietenden und rathenden auf einen Gegensatz zurückführen, der durch die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre selbst begründet wird; und geben wir jedem dieser beiden Haupttheile der Philosophie wieder besondere Abtheilungen, z. B. dem praktischen Haupttheile die Abtheilung in Naturrecht und eigentliche Moral; so folgt wieder noch nicht, daß auch diese Abtheilungen in ihrer Art durch ursprüngliche Gegensätze entstehen; und immer bleiben noch die resultirenden Wissenschaften zurück, deren Principien in mehreren Theilen der Philosophie enthalten sind; oder in das Gebiet der philosophischen Vorkenntnisse (§. 2.) zurückführen; oder auf specielle Thatsachen angewandt werden müssen, damit die Wissenschaft resultire. Solche resultirende Wissenschaften möchten denn wohl seyn: die Aesthetik; die philosophische Naturlehre; die Politik; und die Pädagogik.

5. Ließe sich durch den Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie der Inhalt aller philosophischen Wissenschaften erschöpfen, so würde nicht die Religionsphilosophie von den theoretischen Wissenschaften zu den praktischen, und

und von diesen wieder zurück zu den theoretischen verwiesen worden seyn. Wie konnten die Alten die Religionsphilosophie als einen Theil ihrer Physik behandeln, aus der nachher eine Metaphysik wurde? Wie konnte die speculative Theologie, als ein Theil der neueren Metaphysik, einer Moraltheologie Platz machen, da doch der unmittelbare Gegenstand der Religion ein göttliches Wesen ist, nicht eine Pflicht, oder eine Handlung? Auf diese Fragen läßt sich leicht eine absprechende Antwort geben im Sinne des Dogmatismus dieser oder jener Schule; aber nicht leicht eine Antwort, die das Räthsel löset, wie das Göttliche, dessen Urgrund als Gott gedacht wird, sich ursprünglich verhält zum Wahren und Guten. Der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre bleibt vorbehalten, zuerst das wahre Verhältniß des Wissens zum Glauben auszumitteln, ehe entschieden werden kann, ob und in welchem Sinne die philosophische Religionslehre, wenn sie anders einen Platz in der Reihe der philosophischen Wissenschaften behaupten kann, sich auf ein eigentliches Wissen gründet, oder auf ein Glauben.

Merkwürdige Erscheinung des Begriffes vom Glauben in der Philosophie seit Kant und Jacobi. — Gewöhnliche Verwechselung des Glaubens im philoso-

 phischen

phischen Sinne mit der Annäherung zur Wahrheit, die sich Wahrscheinlichkeit nennt.

6. Ein fester Platz in der Reihe der philosophischen Wissenschaften kann der philosophischen Religionslehre nur mit Hülfe der Metaphysik angewiesen werden. Wollte man alle Bedeutungen, die man seit Aristoteles diesem Worte gegeben hat, in einer einzigen verbinden, so zerstörte der Begriff sich selbst. Denken wir uns aber, wie es von Leibnitz bis auf Kant üblich war, unter Metaphysik die Lehre vom übersinnlichen Wesen der Dinge, so versteht sich von selbst, daß diese Lehre die Religionsphilosophie entweder in sich schließt, oder wenigstens von der objectiven Seite begründet. Aber der allgemeine Begriff der Metaphysik, in jenem Sinne des Worts, schließt nicht nothwendig die Behauptung in sich, daß die menschliche Vernunft fähig sey, über das übersinnliche Wesen der Dinge auf dieselbe Art zu urtheilen, wie über irgend ein anderes Object des Denkens. Es bleibt immer denkbar, daß der Mensch eines eigentlichen Erkennens des übersinnlichen Wesens der Dinge gänzlich ermangele, und daß dennoch die Vernunft nicht bloß skeptisch das übersinnliche Wesen der Dinge auf sich selbst beruhen zu lassen, oder kritisch alle ontologischen Betrachtungen aus dem Gebiete der wissenschaftlichen Phi-

Philosophie zu verweisen genöthigt sey. Es bleibt denkbar, daß Metaphysik dogmatisch bestehe als Wissenschaft der nothwendigen Beziehungen unsrer Gedanken auf das übersinnliche Wesen der Dinge, ohne dessen Voraussetzung alle unsre Vorstellungen von Wirklichkeit in ein Nichts versinken.

Erinnerung an die ungewöhnliche Bedeutung, die das Wort Metaphysik in der Kantischen Schule erhalten hat. Kant's Metaphysik der Natur und der Sitten.

7. Durch Betrachtungen über das übersinnliche Wesen der Dinge die Philosophie als Wissenschaft überhaupt zu begründen, ist ein Unternehmen, von welchem Jeder, wer nicht umsonst in die Schule der Erfahrung gegangen ist, schon empirisch zurückgeschreckt werden muß durch die Menge mißlungener Versuche, deren die Geschichte der Philosophie so viele aufzählt. Aber es liegt auch für Jeden, der nicht schon durch irgend eine Pseudo-Metaphysik verblendet ist, deutlich in der Natur der Sache, daß die Vernunft zuerst sich selbst als ein Erkenntnißvermögen mit allen seinen Functionen in der logischen Einheit des Denkens erkannt haben muß, ehe sie ohne voreilige Anmaßung sich an metaphysische Betrachtungen wagen darf. Thöricht ist der

Machtspruch, daß die Vernunft das metaphysische Wesen der Dinge ergründen können müsse, weil sie selbst, als Vernunft, in diesem Wesen der Dinge gegründet und mit ihm Eins sey. Denn das ist es ja eben, was wir als Philosophen, die noch keine Metaphysiker sind, vorher wissen wollen, ob die Denkkraft (Vernunft im weitesten Sinne des Worts) nicht sich selbst verkennt, wenn sie dergestalt in dem übersinnlichen Wesen der Dinge gegründet zu seyn glaubt, als sey sie mit diesem Wesen Eins. Nicht so thöricht, aber doch auch übereilt, ist ohne vorhergegangene Selbstprüfung der Vernunft die Meinung, daß das Wesen der Dinge sich durch Schlüsse müsse erforschen lassen. Denn nur durch logische Selbstprüfung der Vernunft kann entschieden werden, ob und in wie weit durch Schlüsse überhaupt mehr noch erkannt werden kann, als, wie etwas Vorausgesetztes zusammenhängt mit etwas Vorausgesetztem. Die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre schließt die unerlaßliche Selbstprüfung der Vernunft in sich.

Uraltes Verdienst der Eleatischen Schule um diese Lehre. Noch größeres Verdienst Kant's. Rückgang der Philosophie in Deutschland seit der Erneuerung der übereilten Versuche, ohne vorhergegangene Vernunftkritik abzusprechen über das Absolute.

8.

8. Nicht unschicklich nennt man den Theil der Philosophie, der sich unmittelbar mit dem übersinnlichen Wesen der Dinge und der apodiktischen Trennung des Scheins von der Wahrheit beschäftigt, vorzugsweise *speculativ*. Denn, wenn alles freie Forschen, als ein Umherschauen des Geistes im Gebiete der Wahrheit, Speculation genannt werden darf, so gebührt der Betrachtung der Wahrheit selbst und ihres Verhältnisses zum Wesen der Dinge vorzugsweise dieser Nahme. Es liegt aber wieder in der Natur der Sache, daß auch *moralische* Betrachtungen sehr speculativ werden können, und die Beantwortung speculativer Fragen einen entscheidenden Einfluß haben kann auf unsre moralischen Urtheile. Speculative Philosophie verschmähen kann nur derjenige, wer von Philosophie überhaupt gar keinen, oder einen falschen, oder einen sehr einseitigen Begriff hat. Welche Lehren der speculativen Philosophie *transcendental* genannt werden dürfen, untersucht die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre. Zu ihr wollen wir uns ohne weitere Einleitung wenden. Aus ihr wird sich ergeben, in welcher Ordnung die übrigen philosophischen Wissenschaften nach ihrem inneren Zusammenhange auf einander folgen. Die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre wird füglich und am treffendsten

Apo-

Apodiktik genannt, weil ihre ganze Aufgabe nichts anders in sich schließt, als die apodiktische Trennung des Scheins von der Wahrheit.

Aeltere Vermischung metaphysischer Speculation mit transcendentaler. — Mancherlei Transcendentalphilosophie. — Fichtische Wissenschaftslehre. — Bardili's erste Logik. — Mißlungenes System des Verfassers unter dem Titel Idee einer Apodiktik vom Jahre 1799.

II.

Apodiktik

oder

Allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.

Apodiktik
oder
Allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre.

Erste Abtheilung.
Logische Apodiktik.

1. Der Verstand, das Organ aller Wissenschaft, muß sich selbst kennen, wenn er den Begriff der Wahrheit ausfinden will unter der Menge anderer Begriffe, die sich auf ihn beziehen. Denn was man sich auch unter Wahrheit denken mag; der Begriff der Wahrheit gehört, wie alle Begriffe, dem Verstande an. Verstand nennen wir die Summe der logischen Functionen der Denkkraft. Logisch heißen diejenigen Functionen der Denkkraft, durch welche Begriffe gebildet werden; Begriffe sich zu Urtheilen verbinden; Urtheile zu Schlüssen. Ob es noch andere

Functionen der Denkkraft gebe, untersucht die logische Apodiktik nicht. Nennen wir aber die Denkkraft überhaupt Vernunft im weitesten Sinne des Worts, so bleibt vorläufig denkbar, daß es auch höhere Functionen dieser Kraft gebe; Functionen, durch die sich die Denkkraft erhebt über das bloße Begriffebilden, Urtheilen und Schließen; und die Summe der höheren, den Verstand übersteigenden Functionen der Denkkraft mag, in Ermangelung eines besondern Worts, Vernunft im höheren Sinne genannt werden. In jedem Falle aber müssen diese höheren Functionen übereinstimmen mit den logischen in der Einheit des Denkens, ohne welche der Verstand nicht Verstand, und die Vernunft nicht Vernunft ist. In dieser Einheit des Denkens muß die Wahrheit erkannt werden, wenn sie durch Denken erkannt wird. Das Verhältniß der logischen Functionen der Denkkraft zur problematischen Idee der Wahrheit zu entdecken, und eben dadurch diese problematische Idee von der logischen Seite aufzuklären, ist das Geschäft der logischen Apodiktik.

Nachweisung einiger Bemühungen verdienstvoller Denker, den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand als eine der wichtigsten Angelegenheiten der Vernunft und des Verstandes in die Philosophie einzuführen.

zuführen. — Unbequemlichkeit der Uebertragung dieses Unterschieds in fremde Sprachen. Verhältniß des griechischen νᾶς zum λογος.

2. Alles logische Denken, als solches, ist ein Anerkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Das Eine im Vielen ist das Allgemeine oder das logische Ueberhaupt. Alle Verstandesvorstellungen oder Begriffe sind ursprünglich allgemeine Vorstellungen. Das Einzelne und dessen Summation, das Viele, ist nicht anders denkbar als durch Unterordnung unter das Allgemeine. Um uns z. B. den Philosophen Kant zu denken, müssen wir die sinnlichen Vorstellungen, die wir uns von ihm machen, unterordnen unter die allgemeinen Begriffe eines Philosophen, eines Professors, eines Menschen u. s. w. Auf gleiche Art sind Particular- und Singular-Urtheile nur unter Voraussetzung eines allgemeinen Urtheils möglich, unter dessen Objectbegriff der Objectbegriff des Particular- oder Singular-Urtheils untergeordnet wird. Daher setzt jede Beantwortung der Frage: Was ist das? irgend einen, wenn auch noch so engen allgemeinen Begriff voraus, dem das Object der Frage untergeordnet wird; indem wir antworten: Es ist Dieß oder Jenes, das heißt: Es gehört zu dieser, oder jener Classe, Gattung, Art von Objecten. Dadurch unterschei-

scheidet sich wesentlich das Denken des Einzelnen von dem Bezeichnen der einzelnen Dinge, die in die Sinne fallen, durch einen Nahmen (nomen proprium). Alles Erkennen in Begriffen (das sogenannte discursive Erkennen) geht also vom Allgemeinen aus, und führt zurück zum Allgemeinen. Daher ist auch kein eigentlicher Syllogismus möglich ohne Voraussetzung eines allgemeinen Urtheils oder Grundsatzes, aus welchem ein untergeordnetes Urtheil gefolgert wird. Was wir also auch immer als Etwas begreifen oder durch Denken in Begriffen erkennen mögen; nie erkennen wir von dem Etwas im Begriffe mehr, als ein Classenverhältniß unter den Objecten nach den Abstufungen der Allgemeinheit. Also können wir durch Denken in Begriffen überhaupt nichts an sich erkennen, sondern immer nur Eins in dem Andern und aus dem Andern.

Erinnerung an Plato's logische Erkenntnißlehre. Plato, der einsah, daß alles discursive Erkennen vom Allgemeinen ausgeht, irrte nur in der Meinung, daß der weitere oder höhere Classenbegriff immer dem engeren oder untergeordneten zum Grunde liege, und daß deßwegen alles discursive Erkennen von angebornen höchsten Classenbegriffen ausgehe.

3. Die logische Einheit muß genau unterschieden werden von der arithmetischen, und eben

eben so genau von der **metaphysischen** Einheit, die ein übersinnliches Wesen der Dinge voraussetzt. Die Zahl **Eins** beruhet, als bloße Zahl gedacht, auf einem besondern Acte des Denkens, dessen vollständige Erklärung nicht in die logische Apodiktik gehört. Um uns das reine Eins als eine Zahl zu denken, müssen wir irgend einen Moment der inneren oder äußeren Wahrnehmung im Strome der Vorstellungen fixiren, und in der Absonderung dieses fixirten Moments von aller Mannigfaltigkeit eines denkbaren Stoffes den Moment selbst als ein reines Etwas setzen. Das arithmetische Eins ist ein Begriff, der überall seine Anwendung findet, wo irgend ein Object, als solches, oder auch nur als eine Vorstellung, in einem Momente des Denkens fixirt wird. Alle übrigen Zahlen entstehen durch Verknüpfung wiederholter Einheiten in neuen Begriffen. Aus dem arithmetischen Verhältniß des Einen zum Vielen auf reelle Einheit im Mannigfaltigen schließen, heißt, in den Zahlbegriff, der alle Mannigfaltigkeit ausschließt, gerade dasjenige hineinlegen, was er ausschließt. Soll aber eine **metaphysische** Einheit gedacht werden, so muß alle Mannigfaltigkeit der Objecte zurückgeführt werden auf eine Wesenheit, die überall eine **einzige** ist. Einzig im metaphysischen Sinne ist dasjenige, **außer** welchem

im

im Grunde nichts ist. Diese Einzigkeit läßt sich aber auch denken als Einerleiheit oder Identität, d. i. als das Gegentheil aller Verschiedenheit. Da tritt dann allerdings die Metaphysik in ein bemerkenswerthes Verhältniß zur Logik; denn logische Einheit ist nichts anders, als relative Einerleiheit.

Entstehung der Zahlen-Metaphysik des Pythagoras durch ein Mißverständniß, das der Vernunft, die sich selbst erst kennen zu lernen anfing, sehr natürlich war. — Seltsame Verwechselung des Denkens überhaupt mit dem Rechnen in der logischen Metaphysik, genannt erste Logik, von Bardili.

4. Wir erkennen logisch das Eine im Vielen nie anders, als, indem wir in dem Mannigfaltigen eine Uebereinstimmung bemerken, nach welcher die Objecte des Denkens, sofern sie gemeinschaftliche Merkmale haben, in dieser Hinsicht Einerlei sind, d. h. zusammenfallen in einem höheren Objectbegriffe. Nun ist aber kein Objectbegriff schlechthin und in jeder Hinsicht der höchste. Selbst dem Begriffe des Etwas, der alles Mögliche zu umfassen scheint, steht als Correlat der Begriff des Nichts gegenüber; und in dem Begriffe des Etwas überhaupt liegt nichts weiter als das durchaus unbestimmte Setzen

eines Objects als eines Gedankendings, das seine Bestimmungen, durch die wir erkennen wollen, **was** es denn ist, noch erwartet. Diese Bestimmungen erhält das Object durch die **Merkmale**, durch die sich ein Etwas von dem andern **unterscheidet**. Mit dem **Unterscheiden** fängt das Erkennen an, sofern es mehr ist, als ein durchaus unbestimmtes Setzen eines Gedankendings im Verstande. Wo also das Unterscheiden überhaupt aufhört, da verschwindet auch die Möglichkeit des discursiven Erkennens. Aber je **höher** sich das discursive Erkennen über die Wahrnehmung erhebt, desto **allgemeiner** werden die Begriffe; desto mehr Begriffe fallen durch übereinstimmende Merkmale zusammen; desto weiter wird die Sphäre der **relativen Einerleiheit**. Da nun die Vernunft im Steigern der Allgemeinheit das **Allgemeinste** sucht, dem Alles untergeordnet werden soll, so strebt sie nach Erkenntniß einer **absoluten** Identität oder Einerleiheit, oder, mit andern Worten, nach einem höchsten und allumfassenden Begriffe, der alles Denkbare in sich vereinigen soll. Da sie nun aber keines andern Alles umfassenden Begriffs fähig ist, als des durchaus unbestimmten Begriffs von einem Etwas, dem überdieß noch das Nichts entgegensteht; so verwandelt sich die reine logische Identität überall, wo

das discursive Erkennen anfängt, in eine relative Identität oder Aehnlichkeit nach übereinstimmenden Merkmalen. Aus dem Begriffe der reinen logischen Identität läßt sich also durchaus gar nichts erklären. Und wie hoch auch das discursive Erkennen sich über die Wahrnehmung erhebe, so erkennt doch kein menschlicher Verstand mehr, als, wie Eins mit dem Andern übereinstimmt, und wie, vermöge dieser Uebereinstimmung, Eins mit dem Andern zusammenhängt in unserm Verstande.

Vergl. in des Verf. Lehrbuche der philos. Vorkenntnisse die allgemeine Logik §. 67.

5. Die Abhängigkeit aller Begriffe von ihren Merkmalen ist von entscheidender Bedeutung für die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre. Auf ihr beruht der einzig haltbare Sinn des philosophischen Rationalismus. Denn da allen Begriffen etwas im logischen Bewußtseyn zum Grunde liegt, worauf wir merken müssen, um ein Etwas von dem andern in Begriffen zu unterscheiden, so kann der Verstand aus sich selbst keinen Begriff erzeugen. Wo ein Begriff entstehen soll, muß im logischen Bewußtseyn ein Substrat, eine Masse von früheren Vorstellungen, vorhanden seyn, aus welchen der Verstand dasjenige her-

vor-

vorhebt, was, als Summe von Merkmalen, die Sphäre des Begriffes bestimmt und eben dadurch den Begriff bildet. Alle Erkenntniß in Begriffen ist also, wie ein großer Denker sich ausdrückt, Erkenntniß aus der zweiten Hand, d. h. nie mehr, als mittelbare Erkenntniß. Soll es also Erkenntniß a priori geben, eine Erkenntniß, die die Vernunft aus sich selbst schöpft und nur sich selbst verdankt, so muß die Vernunft im weiteren Sinne des Worts (vergl. §. 1.) nothwendig in sich selbst etwas enthalten, das den reinen Begriffen zum Grunde liegt. Was kann dieses nun aber seyn? Die Substrate der empirischen Begriffe sind Vorstellungen, die zusammenfallen mit der Wahrnehmung (Perception) und Empfindung. Nennen wir nun, wie es in den deutschen Schulen gebräuchlich ist, das Empfindungsvermögen überhaupt Sinnlichkeit; was kann denn dasjenige seyn, das den reinen Begriffen zum Grunde liegen, also nicht Empfindung seyn soll? Was für Vorstellungen können diejenigen seyn, die nicht mit der Empfindung zusammenfallen, und doch den mittelbaren Vorstellungen, die wir Begriffe nennen, zum Grunde liegen sollen? Auf diese Fragen, mithin auch auf die Frage: ob es Erkenntniß a priori gibt? läßt sich gar nicht antworten, so lange das ursprüngliche Verhältniß der

Vernunft zur Sinnlichkeit nicht erforscht ist. Der Empirismus, der alle Begriffe ohne Ausnahme auf die Verbindung der Denkkraft mit dem Empfindungsvermögen zurückführt, erscheint in der logischen Apodiktik als unwiderlegbar, wenn nicht bewiesen werden kann, entweder, daß die Vernunft a priori ursprüngliche Vorstellungen in sich trägt, die weder Begriffe, noch sinnliche Vorstellungen sind; oder, daß die in den deutschen Schulen gewöhnliche Unterscheidung der Vernunft von der Sinnlichkeit in mehr als Einer Hinsicht berichtigt werden muß, und daß vielleicht die Substrate der reinen Vernunftbegriffe zurückgeführt werden müssen auf eine Modification des innern Sinnes, ohne welchen die Vernunft selbst Nichts wäre.

Unterscheidung des Sensualismus (z. B. nach Epikur, Condillac, und den französischen Materialisten) von demjenigen Empirismus, der einen ursprünglichen Unterschied zwischen den Begriffen zuläßt, die von der äußern Sinnlichkeit, und denen, die unmittelbar aus dem innern Sinne abstammen. — Erinnerung an die reinen Perceptionen des Malebranche. — Unterscheidung des Formal-Rationalismus (nach Kant) von dem Real-Rationalismus (z. B. nach Plato und Leibnitz.)

6. Der Anfang aller Bildung der Begriffe im logischen Bewußtseyn ist die logische Entsinnlichung oder Abstraction, d. i. diejenige Function der Denkkraft, durch welche der sinnliche Zusammenhang der Vorstellungen aufgehoben, und der intellectuelle (verstandesmäßige) gesetzt wird. Durch Abstraction wird das Eine im Vielen, d. h. das Uebereinstimmende im Mannigfaltigen erkannt. Durch die Abstraction allein wird also gar nichts erkannt, es müßte denn seyn, daß ein höheres, über alle Begriffe erhabenes Etwas sich dem denkenden Geiste unmittelbar zu erkennen gäbe oder offenbarte, indem wir uns entsinnlichen. Eine solche Offenbarung des Uebersinnlichen hätte dann aber gar nichts gemein mit der logischen Erkenntniß des Einen im Vielen, weil dieses Eine im Vielen nie etwas mehr ist, als das Uebereinstimmende im Mannigfaltigen, das der Abstraction zum Grunde liegt, also unmittelbar nicht durch die Abstraction erkannt wird. Der Antheil, den die Abstraction an dem discursiven Erkennen überhaupt nimmt, beschränkt sich also ganz und gar darauf, daß sie die Synthesis d. i. den intellectuellen Zusammenhang der Vorstellungen möglich macht. Die Synthesis fängt an mit der Bildung der Begriffe nach übereinstimmenden Merkmalen vorausgesetzter Vorstellungen.

gen. Sie schreitet fort zur Bildung der Urtheile durch Verknüpfung übereinstimmender Begriffe. Sie endigt mit Schlüssen, die auf der Uebereinstimmung vorausgesetzter Urtheile beruhen. Da nun die Erkenntniß durch Schlüsse auf der Erkenntniß durch Urtheile, diese wieder auf der Erkenntniß durch Begriffe beruht; durch keinen Begriff aber etwas unmittelbar erkannt wird (§. 5.); so beruhet zuletzt die Wahrheit alles discursiven Erkennens in seinem ganzen Umfange auf den Substraten der Begriffe im logischen Bewußtseyn.

Vorläufige Andeutung der intellectuellen Schwärmerei, die unvermeidlich ist, wenn man durch logische Entsinnlichung oder Abstraction ein metaphysisches Eins im Vielen dergestalt erkennen will, daß man es durch Demonstration erhärten könne.

7. Daß wir am Ende überall, wo von Wahrheit die Rede ist, zurückkommen müssen auf etwas vor dem discursiven Erkennen im Bewußtseyn Vorausgesetztes, zeigt sich deutlich in der logischen Verbindung der Synthesis mit der Analysis oder der Zersetzung der Vorstellungen durch Denken. Soll ein Schluß geprüft werden, so muß er zersetzt werden in die Urtheile, durch deren Verbindung er gebildet ist. Soll die Wahrheit eines

Urtheils discursiv erkannt werden, so müssen wir das Urtheil auflösen in die Begriffe, die seine logischen Bestandtheile sind. Liegt nicht schon etwas Wahres in diesen Begriffen, so ist auch das Urtheil unbegründet, die Begriffe mögen übrigens nach gewissen Voraussetzungen noch so richtig zusammenhängen, wie z. B. in dem chemischen Irrsatze: "Das Phlogiston ist die Ursache der Farben der Metalle." Woran soll ich nun aber erkennen, ob ich mich nicht täusche durch diesen, oder jenen Begriff? Durch bloße Synthesis oder Verbindung eines Begriffes mit andern Begriffen, und wäre es in den kunstreichsten Schlüssen, können wir keinem einzigen Begriffe auf den Grund kommen. Nenne man nun Dasjenige, was den Begriffen als Substrat im logischen Bewußtseyn zum Grunde liegt, vorläufig dunkle Vorstellung, oder Empfindung, oder Gefühl, oder wie man will; immer muß in Diesem, also nicht im Begriffe, als solchem, nicht im Urtheile, als solchem, nicht im Schlusse, als solchem, das ursprüngliche Kriterium gesucht werden, durch das sich die Wahrheit, die durch Denken erkannt werden soll, von dem Irrthume scheidet. Der Verstand muß nothwendig irren, wenn das unmittelbare Bewußtseyn getäuscht ist.

Allgemeine Charakteristik des Scholasticismus als desjenigen falschen Rationalismus, der durch das Mittelbare das Unmittelbare begründen, und den Syllogismus, als solchen, zum Träger der Wahrheit machen will.

8. Das Erkennen in Begriffen kann auf keine Art begründet werden durch Definitionen. Eine Definition ist eine erschöpfende Erklärung eines Begriffs durch ein Urtheil. Definitionen sind möglich, wo sich ein gedachtes Object als Definitum unter einen höheren Begriff stellen und im Verhältnisse zu diesem höheren Begriffe so bestimmen läßt, daß der Begriff, den wir uns von dem Objecte machen, erschöpft wird durch gewisse Prädicate, die wir zu dem höheren Begriffe hinzufügen, z. B. in dem Urtheile: "Ein Triangel ist eine dreiseitige Figur." Also läßt sich überhaupt nichts Ursprüngliches im Erkennen definiren, weil die Möglichkeit des Definirens erst da anfängt, wo schon ein anderer und höherer Begriff als Erkenntnißgrund vorausgesetzt wird. Jede Definition steht und fällt also mit der Wahrheit vorausgesetzter Begriffe. Aber auch durch eine wahre Definition wird nur logisch erklärt, wie sich in unserm Verstande ein Begriff verhält zu andern Begriffen. Was den Begriffen überhaupt zum Grunde liegt, und was wahre Begriffe un-

ter-

terscheidet von falschen, liegt gänzlich außer der Sphäre der Definition.

Sonderbare Selbsttäuschung so manches scharfsinnigen Kopfs, der durch Definitionen den Dingen auf den Grund zu kommen suchte.

9. Urtheile haben mit Recht ihren Nahmen von der richterlichen Entscheidung; denn durch Urtheile entscheidet die Vernunft zwischen Wahrheit und Irrthum. Aber Urtheile selbst können wahr, oder falsch seyn. Das Urtheil im logischen Sinne, als Synthesis übereinstimmender Begriffe, kann also in seiner logischen Form das verlangte letzte Kriterium der Wahrheit nicht enthalten. Die logische Form der Urtheile, d. i. die Hinzufügung eines Prädicatbegriffs zu einem Objectbegriffe, ist auch nicht immer nothwendig, um die Vernunft zu dem Denkacte zu bestimmen, den man das Fürwahrhalten nennt. In der Form eines einzigen Begriffs kann die Vernunft Handlungen und Begebenheiten ergreifen, indem sie sich bestimmt, zu entscheiden, daß etwas sey, oder nicht sey; und diese Entscheidung hat ganz den Charakter eines Urtheils. So urtheilen wir: "Es regnet", indem wir den Regen sehen und hören. Das deutsche Wörtchen Es hat hier nur eine grammatische Bedeutung, keine logische. Daher

Daher sagt man im Lateinischen mit einem Worte Pluit. Wird aber, der logischen Form gemäß, ein Object gesetzt, um ihm ein Prädicat beyzulegen, so wird jenes Object schon als bekannt in irgend einer Hinsicht vorausgesetzt; und es kömmt im Grunde wenig darauf an, ob wir analytisch finden, daß die Prädicate in dem Objectbegriffe ursprünglich eingeschlossen lagen, oder, ob wir synthetisch dem Objecte neue Prädicate beilegen, an die wir vorher nicht dachten. In beiden Fällen können wir nichts beurtheilen, als das schon in irgend einer Hinsicht Bekannte. Folglich ist in allen wahren Urtheilen die Wahrheit dieser Urtheile abhängig von der vorausgesetzten Wahrheit der Objectbegriffe. Sind diese erdichtet, so ist das Urtheil falsch, die Prädicate, die dem Objecte beigelegt werden, mögen seyn, welche sie wollen. Folglich ist alle Erkenntniß der Wahrheit durch Urtheile nur Fortsetzung eines vorausgesetzten Erkennens.

Wie es gekommen, daß man in der Kantischen Schule den Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urtheilen so wichtig gefunden hat.

10. Soll die Wahrheit eines Urtheils unmittelbar aus ihm selbst einleuchten, wie sie z. B. aus den mathematischen Axiomen einleuchtet, so

kann

kann das Wort Wahrheit in diesem Sinne nichts weiter bedeuten, als Uebereinstimmung des Urtheils mit einer gewissen, unsrer geistigen Natur gemäßen Vorstellungsart, bei der wir es bewenden lassen müssen. So leuchtet einem Jeden, wer sich zwei gleichseitige Triangel vorstellt, die Wahrheit des Satzes ein, daß diese Triangel einander decken. Einige solcher Axiomen sind nur analytische Urtheile oder Verdeutlichungen des Objectbegriffs durch die in ihm selbst schon liegenden Prädicate, z. B. der Satz: "Das Ganze ist so groß wie die Summe seiner Theile." In solchen Urtheilen liegt nichts weiter, als, was sich von selbst versteht, nehmlich die Uebereinstimmung des Urtheils mit dem vorausgesetzten Sinne des Objectbegriffs. Urtheile, die mehr, als dieß, enthalten sollen, müssen bewiesen, d. h. auf die letzten Kriterien der Wahrheit zurückgeführt werden. Der discursive Beweis kann aber nicht anders geführt werden, als, durch Schlüsse. Der Beweis durch Schlüsse wird Demonstration genannt. Demonstrative Wahrheit scheint die reinste und höchste, ja wohl gar die einzige zu seyn, die dem denkenden Geiste genügen könne.

Genaue Unterscheidung der Demonstration, als einer Beweisart, von dem richtigen d. i. in sich selbst folgerecht zusammenhängenden Räsonnement, durch

welches, wenn es von falschen Voraussetzungen ausgeht, nichts bewiesen wird.

11. Schon der Begriff einer Demonstration setzt voraus, daß es Kriterien der Wahrheit gebe. Aber er setzt nicht voraus, daß das letzte Kriterium der Wahrheit in der syllogistischen Form liege, durch die sich die Demonstration von andern Beweisarten unterscheidet. Wie vielerlei Arten von Schlüssen es giebt, wird hier, als bekannt aus der Logik, vorausgesetzt. Jede Schlußart, als solche, beruhet auf der Entwickelung des nothwendigen Zusammenhangs unsrer Gedanken nach dem Princip des Widerspruchs. Wenn also nicht schon in dem Princip des Widerspruchs an sich ein letztes Kriterium der Wahrheit vorhanden ist (davon nachher), so kann durch keinen Syllogismus etwas mehr erkannt werden, als, wie nach gewissen Voraussetzungen ein Satz aus dem andern folgt. Woher nun aber die Wahrheit dieser Voraussetzungen? Soll auf diese Frage wieder durch einen Syllogismus geantwortet werden, dessen beweisende Kraft in der syllogistischen Form allein enthalten seyn soll, so verliert sich der Begriff eines Beweises überhaupt in einer unendlichen Reihe von Voraussetzungen; denn aus der syllogistischen Form allein läßt sich nie erkennen, warum irgend eine

Vor-

Voraussetzung als eine Wahrheit geltend gemacht werden soll. Die analytischen oder unmittelbaren Schlüsse lehren uns nichts weiter, als, was sich nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens von selbst versteht, wenn wir uns den Zusammenhang der Begriffe, die in einem Satze verbunden sind, entwickeln durch Umkehrung, oder Contraposition dieses Satzes u. s. w. Immer wird der umzukehrende, oder zu contraponirende Satz als eine Wahrheit vorausgesetzt. Die synthetischen Schlüsse, die auf zwei oder mehreren Prämissen beruhen, sind entweder kategorische, oder hypothetische, oder disjunctive Schlüsse. Der hypothetische Schluß zeigt schon durch seinen Nahmen an, daß er nur insofern auf Bündigkeit Anspruch macht, als der hypothetische Satz, von dem er ausgeht, für wahr angenommen wird. Der disjunctive Schluß bindet die Vernunft durch seine logische Form ebenfalls nur unter einer Voraussetzung, nehmlich dieser Voraussetzung, daß zwischen dem Entweder und dem Oder wirklich kein Drittes liegt. Der kategorische Schluß beweiset augenscheinlich gar nichts, wenn die beiden Prämissen, die er durch einen Mittelbegriff (medius terminus) verbindet, nicht als Wahrheiten vorausgesetzt werden. Und so ergiebt sich aus der Analyse der syllogistischen Formen sonnenklar,

 daß

daß jeder Schluß, wenn er für eine Beweisart gelten soll, ein letztes Kriterium der Wahrheit voraussetzt, das außerhalb der syllogistischen Formen liegt. Wer nichts für wahr gelten lassen will, außer, was sich durch richtige Folgerung aus vorausgesetzten Prämissen ergiebt, den nöthigt die Logik, auf alle Wahrheit Verzicht zu thun.

Kritik des skeptischen Diallelus. — Vergl. des Verfassers frühere Bearbeitung der Apodiktik, und das Lehrbuch der philosoph. Vorkenntnisse.

12. Blicken wir nun von der syllogistischen Synthesis, dem Ziele alles discursiven Erkennens, zurück zur logischen Entstehung der Begriffe (§. 4. 5. 6.), so zeigt sich uns das allgemein bekannte Princip des Widerspruchs als der negative Canon alles richtigen und wahren Denkens. Nach diesem Canon regulirt sich die Vernunft unabläßsig, wo wir durch discursives Erkennen den Irrthum abwehren; denn der Widerspruch, im logischen Sinne, ist das directe Gegentheil der Einheit des Denkens; und nur in dieser Einheit sind alle Gedanken ein Eigenthum des Ich oder des denkenden Wesens selbst. Nun läßt sich aber die Einheit des Denkens im logischen Sinne nicht tiefer verfolgen, als bis zur Uebereinstimmung der Begriffe in gemeinschaftlichen Merkmalen (§. 4.);

der

der Urtheile in gemeinschaftlichen Begriffen (§. 9.); der Schlüsse in gemeinschaftlichen Urtheilen (§. 10.). Der Widerspruch, im logischen Sinne, oder die Zerstörung des Denkens durch sich selbst, fängt also an (als contradictio in adiecto) mit der unmittelbaren Combination von Begriffen, die durch entgegengesetzte Merkmale einander gegenseitig ausschließen. Urtheile widersprechen einander, wenn das eine die logischen Bedingungen der Möglichkeit des andern aufhebt. Und werden aus solchen Urtheilen Schlüsse gezogen, so widersprechen einander diese Schlüsse. Jeder mittelbare Widerspruch setzt aber einen unmittelbaren voraus; und der unmittelbare Widerspruch läßt sich im logischen Sinne nicht tiefer verfolgen, als, bis zum Zusammentreffen entgegengesetzter Begriffe, deren Merkmale einander contradictorisch aufheben. Woher aber die contradictorischen Merkmale solcher Begriffe stammen, z. B. die Merkmale der geometrischen Begriffe von Gerade und Krumm, und warum folglich ein krummes Quadrat ein Unding ist, läßt sich aus dem Princip des Widerspruchs nicht erkennen. Gehen wir nun in der Beurtheilung des Widerstreits unsrer Gedanken nicht bis zur contradictio in adiecto zurück; so wird das Princip des Widerspruchs in jeder Hinsicht relativ, und verliert selbst den Schein eines

letzten Erkenntnißgrundes, weil es dann in seiner Anwendung nichts weiter bedeutet, als, daß unsre Gedanken einander selbst zerstören, wenn wir nicht unsern eigenen Voraussetzungen getreu bleiben. Daraus aber, daß man seinen Voraussetzungen getreu bleibt, läßt sich auf keine Art einsehen, daß diese Voraussetzungen wahr sind.

Anzeige der neuesten Versuche von Bardili und Rainhold, dem logischen Princip des Widerspruchs eine metaphysische Dignität zu ertheilen.

13. Hätte die logische Identität (§. 4.) einen metaphysischen Sinn, dann, freilich, wäre auch der Widerspruch, als das Gegentheil dieser Identität, von tiefer metaphysischer Bedeutung. Aber die logische Identität ist, wie wir gesehen haben, ein Begriff, der erst dadurch anwendbar wird, daß sich die nirgends erkennbare absolute Einerleiheit in relative Uebereinstimmung d. i. in Aehnlichkeit verwandelt. Daraus, daß wir uns selbst widersprechen, wenn wir als verschieden setzen, was wir vorher als ähnlich gesetzt haben, lernen wir in Ewigkeit nicht einsehen, warum wir etwas als ursprünglich Eins, oder als ursprünglich verschieden setzen sollen, z. B. Gott und die Natur. Täuschender wird der Schein der metaphysischen Dignität des Widerspruchs,

spruchs, wo wir nach diesem Princip das Mögliche objectiv beurtheilen. Denn was sich widerspricht, erkennen wir als unmöglich. In dem Princip des Widerspruchs scheint also das Kriterium der Möglichkeit überhaupt zu liegen. Achten wir aber genauer auf die wahre Bedeutung des Begriffs der Möglichkeit, so zeigt sich bald, daß dieser Begriff weit über die vernünftige Denkbarkeit hinaus reicht. Möglich im objectiven Sinne ist, was dem allgemeinen Causalnexus der Dinge und dem Verhältnisse dieses Causalnexus zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens gemäß ist. Im Begriffe des Widerspruchs liegt aber weder eine Erkenntniß des allgemeinen Causalnexus der Dinge, noch eine Erkenntniß der Verhältnisse dieses Nexus zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens. Erst nach Voraussetzung einer solchen Erkenntniß erscheint das Mögliche als Dasjenige, was sich selbst nicht widerspricht, indem wir dem Princip des Widerspruchs gemäß, aber nicht kraft dieses Princips, den Causalnexus wie überhaupt Alles beurtheilen, was sich vor der Vernunft nicht in ein Nichts auflösen soll. Was aber sich selbst widerspricht, nennen wir unmöglich, indem wir voraussetzen, daß die Begriffe, die wir widersinnig combiniren, z. B. Sterblichkeit und Gottheit, einen objecti-

 jecti-

jectiven Gehalt haben, der sich auf den Causal-nexus der Dinge bezieht. Abgesehen von diesem Nexus erkennen wir durch das Princip des Widerspruchs keine andere Unmöglichkeit, als die Undenkbarkeit gewisser Dinge, deren Merkmale einander in unsrer Vorstellung zerstören.

Metaphysische Mißdeutung des logischen Widerspruchs in mehreren Schulen, besonders in der Leibnitzisch-Wolfischen.

14. Das erste Resultat der logischen Apodiktik ist also, daß dem Begriffe der Wahrheit etwas zum Grunde liegen muß, was dem discursiven Erkennen überhaupt zum Grunde liegt, also durch das discursive Erkennen allein nicht aufgefunden werden kann. Wahrheit im logischen Sinne ist Uebereinstimmung unsrer Gedanken (Begriffe, Urtheile und Schlüsse) unter einander. Das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung heißt ein Erkennen, sofern wir voraussetzen, daß den Begriffen, von denen wir ausgehen, dasjenige zum Grunde liegt, kraft dessen in diesen Begriffen selbst schon Wahrheit enthalten ist. Abgesehen von diesem, hier noch als unbekannt angenommenen Etwas, ist alle Combination von Begriffen ein bloßes Denken (mera cogitatio), eine Beschäftigung des denkenden Geistes mit sich selbst, ohne nothwendige Beziehung auf Wahrheit und Wissenschaft.

schaft. Werden Begriffe, in denen schon Wahrheit liegt, verbunden in richtigen Urtheilen und Schlüssen, so wird aus dem Erkennen ein eigentliches Wissen. Es giebt also kein unmittelbares Wissen; weil das Wissen überhaupt ein Urtheilen ist, das schon Erkenntnißbegriffe voraussetzt. Aber es muß ein unmittelbares Erkennen geben, wenn es überhaupt ein Wissen geben soll; weil das Wissen, als discursives Erkennen, sich dadurch von dem bloßen Denken unterscheidet, daß es sich durch Begriffe auf das unmittelbar Erkannte bezieht, ohne welches überhaupt kein Erkennen denkbar ist. Kein Begriff aber kann entstehen, ohne sich auf den Grund der Möglichkeit alles discursiven Erkennens zu beziehen; und insofern liegt freilich in allem Denken etwas Wahres.

Erläuterung der logischen Wahrheit als einer formalen im Sinne der Kantischen Schule.

15. Aus dem ersten Resultate der logischen Apodiktik leuchtet ein zweites von selbst ein. Alles discursive Erkennen, als solches, ist bloß subjectiv. Wir bewegen uns, indem wir räsonniren, mit unsern Gedanken nicht hinaus über das Reich der Begriffe, die, als Begriffe, bloße Vorstellungen sind. Durch Denken im logischen

schen Sinne können wir also nicht einmal finden, was denn die Vorstellungen eigentlich zu Vorstellungen macht, d. h. wodurch sich diese subjectiven Zustände auf Etwas, das mehr, als subjectiver Zustand ist, beziehen. Wie kommt es denn nun aber, daß der denkende Geist eben durch sein Denken sich über den Wechsel der veränderlichen Vorstellungen zu erheben, und dasjenige zu erkennen sucht, was ist, wie es ist, nicht wie es Dieser, oder Jener in seinem subjectiven Verstande sich vorstellt? Woher dieses Vertrauen der Vernunft zu sich selbst, daß es ihr beschieden sey, durch Denken die bloße Vorstellung zu durchdringen, und eben dadurch die objective und ewige Wahrheit zu finden, die, als Uebereinstimmung der Vorstellungen mit der Natur der Dinge und dem Urgrunde alles Daseyns und Denkens, für alle vernünftige Wesen eine und dieselbe, und hoch erhaben ist über den subjectiven Wechsel der Meinung? Nicht einmal die Möglichkeit dieser Fragen kann die logische Apodiktik erklären. Aber die Vernunft, die sich diese Fragen vorlegt, ist auch mehr, als Verstand (§. 1.). Gäbe es keine höheren Functionen der Denkkraft, als die discursiven, so würden wir uns mit dem subtilsten Räsonniren nicht einmal einen problematischen Begriff machen können von ewiger Wahrheit. Denn wo nur sinn-

liche

liche Wahrnehmung den Begriffen zum Grunde liegt, das heißt, wo die Erfahrung anfängt, da erkennen wir nirgends einen Urgrund alles Daseyns und Denkens.

Erste Andeutung eines haltbaren Rationalismus. Vergl. §. 5.

16. Das dritte Resultat der logischen Apodiktik ist die Berichtigung des Begriffes von einem Grunde oder Princip im philosophischen Sinne. Dieser Begriff ist der Vernunft bei allem discursiven Erkennen so unentbehrlich, daß er sogar, wie z. B. im Lateinischen, mit demselben Worte bezeichnet werden kann, das die Vernunft selbst bezeichnet. Aber eben dieser Begriff vereinigt in sich eine objective Bedeutung mit einer subjectiven. Ein Grund in der subjectiven Bedeutung ist eine vernünftige Vorstellung, durch die sich die Wahrheit von dem Irrthume scheidet. Da nun diese Scheidung, so weit sie durch Schlüsse möglich wird, allgemeine Urtheile voraussetzt, so werden, nach dem logischen Sprachgebrauche ganz richtig, die allgemeinen Urtheile Grundsätze oder geradezu Gründe (Principien) genannt. Wo Gründe, in diesem Sinne des Worts, fehlen, da ist keine demonstrative Erkenntniß möglich. Nun liegt aber in der logischen

schen Form der allgemeinen Urtheile durchaus kein Kriterium der Wahrheit; denn auch erdichtete Begriffe (vergl. §. 7.) können mit andern erdichteten Begriffen verbunden werden in der Form eines allgemeinen Urtheils. Die Wahrheit eines Urtheils beruhet auf der Wahrheit der Begriffe, und diese wieder auf der Wahrheit ihrer Substrate im logischen Bewußtseyn (§. 5.). Grundsätze sind also nie mehr als mittelbare Gründe. Durch Grundsätze und Schlüsse muß das Erkennen systematisch zurückgeführt werden auf die unmittelbaren Gründe. Da nun die Begriffe, aus deren Verbindung die Grundsätze entspringen, nur einen subjectiven Gehalt haben, sofern sie, als Begriffe, bloße Vorstellungen sind (§. 15.), so wird die objective Bedeutung eines Grundes überhaupt völlig null, wenn wir nicht voraussetzen, daß sich die Vernunft unmittelbar durch die Begriffe auf eine wirkliche Natur der Dinge und auf den Urgrund alles Denkens und Daseyns bezieht. Mit andern Worten: das Denken muß entweder mit dem Seyn, auf das sich alle Objectivität der Urtheile bezieht, ursprünglich zusammenfallen; und dieses ursprüngliche Zusammenfallen des Denkens mit dem Seyn muß gedacht werden als der ursprüngliche und erste (oder, in der Regression von den Schlüssen zu den Begriffen, der letzte)

Er=

Erkenntnißgrund; oder, die Vernunft, die doch als Vernunft alle Erkenntnisse begründen will, muß die ganze objective Bedeutung der Gründe abtreten an die Sinnlichkeit, der wir dann, ohne Grund im logischen Sinne, also blindlings, zutrauen müssen, daß sie uns nicht täusche, wenn wir nur dasjenige Seyn für das wahre annehmen, das in die Sinne fällt, oder zu fallen scheint, indem wir glauben, daß da etwas seyn müsse, wo wir uns des subjectiven Zustandes bewußt sind, den wir objective Wahrnehmung nennen.

Sonderbarer Doppelsinn des Wortes Raison. Les raisons ne sont pas la raison. Les raisons sont presque toujours des déraisons, sagt einer der geistreichsten und liebenswürdigsten Menschen, der Prinz von Ligne. S. dessen *Lettres et pensées*, p. 274. — Erste Andeutung des Doppelsinns, der im Begriffe des Seyns liegt, je nachdem wir das wahre Seyn durch die Vernunft zu erkennen glauben, oder durch die Sinne. Zeigen uns denn die Sinne jemals mehr, als ein Entstehen, Beharren, und Vergehen?

17. Als ein viertes Resultat der logischen Apodiktik kann endlich die Nothwendigkeit einer Revision der gemeinen Vorstellungen angesehen werden, die man sich über das Verhältniß der Vernunft zum Gefühle zu machen pflegt. Unverkennbar

kennbar unterscheiden sich alle Gedanken, als Vorstellungen, die durch die logische Entsinnlichung (§. 6.) gebildet werden, von jedem Gefühle, das ein subjectives Residuum der Eindrücke ist, die wir durch die Sinne empfangen. Aber giebt es denn keine andern Gefühle, als solche? (vergl. §. 5.) Ist nicht die Denkkraft mit dem innern Sinne so innig vereinigt, daß schon die psychologische Selbstbeobachtung erwarten läßt, es müsse Gefühle geben, die von dem subjectiven Residuum der Eindrücke ursprünglich und wesentlich eben so verschieden sind, wie das Denken verschieden ist vom Sehen und Hören? Und könnte nicht der innere Sinn in seiner ursprünglichen Vereinigung mit der Vernunft das Vermögen eines ursprünglichen Wahrheitsgefühls seyn, das da, wo es sich in Schlüssen entwickelt hat, vorzugsweise Ueberzeugung genannt wird? Gewiß ist, daß keine Schlußreihe uns weiter führen kann, als zum Gefühle der Ueberzeugung. Woher aber die mittelbare, durch Schlüsse bewirkte Ueberzeugung, wenn ihr keine unmittelbare zum Grunde liegt? Denn der Syllogismus, als solcher, kann uns, wie wir gesehen haben (§. 11.), nur dadurch wahrhaft überzeugen, daß er von Begriffen ausgeht, in denen schon Wahrheit liegt. Da nun alle Ueberzeugung, als Gegentheil des blinden Gefühls, das

Werk

Werk der Vernunft ist; und da eine unmittelbare Ueberzeugung, als ursprüngliches Wahrheitsgefühl, aller mittelbaren zum Grunde liegen muß; so giebt es für den Menschen entweder überall keine Wahrheit aus der ersten Hand, und folglich auch keine aus der zweiten; oder die Denkkraft selbst muß, in ihrer ursprünglichen Vereinigung mit dem innern Sinne, von dem sie sich nicht trennen kann, (vergl. §. 7.) ein Wahrheitsgefühl erzeugen, dessen Verhältniß zu dem unmittelbaren Erkennen seine Aufklärung von der transcendentalen Apodiktik erwartet.

Vergl. in des Verf. Lehrbuche der philos. Vorkenntnisse §. 4. 5. 25. 26. 27.

Zweite Abtheilung.

Transcendentale Apodiktik.

---

18. Transcendental nennen wir ganz schicklich die Untersuchungen, durch welche das ursprüngliche Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit entdeckt werden soll, um nach diesem Verhältnisse zu bestimmen, ob und warum uns die sinnliche Wahrnehmung nicht täusche, und ob es für den menschlichen

lichen

lichen Geist eine Erkenntniß des Uebersinnlichen gebe. Denn das Streben, die Schranken der Sinnlichkeit zu übersteigen, begleitet den denkenden Geist bei allen seinen Forschungen nach ewiger Wahrheit. Ist die Vernunft nichts weiter als consequente Dollmetscherin der sinnlichen Wahrnehmungen, so ist, nach den Resultaten der logischen Apodiktik, nicht wohl abzusehen, wie in der Philosophie (§. 1. der Einl.) die Rede seyn soll von einem andern Daseyn der Dinge, als dem, das in die Sinne fällt, und von einer andern Bestimmung des Menschen, als der, die mit der Geburt anfängt, und mit dem Tode endigt. Alle Wissenschaften, ausgenommen die reine Logik und die reine Mathematik, die sich ausschließlich mit der Analyse reiner Verhältnisse, nicht mit physischer, oder metaphysischer Objectivität, beschäftigen, sind dann Erfahrungswissenschaften. Erfahrung ist das gemeinschaftliche Werk des Verstandes und der Sinnlichkeit. Aber woher denn nun die Wahrheit der Erfahrung? Von Natur trauet der Mensch seinen gesunden fünf Sinnen. Aber warum denn mit Recht, oder Unrecht? Empirische Wahrheit ist an sich nichts weiter, als Uebereinstimmung unsrer Urtheile mit der sinnlichen Wahrnehmung. Aber woher denn das Wahre in dieser Wahrnehmung? Ein

In-

Instinct, dessen sich niemand erwehren kann, nöthigt uns die Meinung ab, daß da, wo wir unsre Sinne objectiv afficirt fühlen, auch etwas außer uns Vorhandenes sey, das einen Eindruck auf uns mache. Aber woher die Gewalt jenes Instincts? Worauf gründet sich vor der Vernunft der erweiterte Begriff der empirischen Wahrheit als einer Uebereinstimmung, nicht nur unsrer Urtheile mit der sinnlichen Wahrnehmung, oder mit den Empfindungen, die wir Eindrücke nennen, sondern unsrer sinnlichen Vorstellungen überhaupt mit ihren Gegenständen?

Skeptischer Idealismus in der älteren Bedeutung des Worts. Dogmatischer Idealismus des Berkeley.

19. Aus der Sinnlichkeit allein läßt sich der Ausspruch des natürlichen Menschenverstandes über das sinnlich erkennbare Daseyn einer Außenwelt nicht ableiten. Denn in der sinnlichen Vorstellung, als solcher, fällt das Object mit der Vorstellung zusammen. Eine Vorstellung unterscheiden von ihrem Gegenstande kann nur ein denkendes Wesen, das nicht nur überhaupt Vorstellungen hat, sondern sich eine Vorstellung von seinen eigenen Vorstellungen machen, und in Begriffen fragen kann, ob und wie weit eine Vorstellung mit ihrem Ge-

Gegenstande übereinstimme. Der Instinct, der uns nöthigt, unsern fünf Sinnen zu trauen, kann also der Sinnlichkeit allein nicht angehören. Daß er in der ursprünglichen Verbindung der Sinnlichkeit mit der Vernunft gegründet ist, zeigt sich auch in der natürlichen Unterscheidung des Wachens von dem Träumen. Denn nur da, wo der Mensch ganz bei Sinnen ist, ist er ganz bei Verstande. Ganz bei Sinnen ist aber nur der, wer die Eindrücke selbst unterscheiden kann von ihrer Reproduction durch Erinnerung, und ihrer Umgestaltung durch die Einbildungskraft. Diese Unterscheidung hebt sich selbst auf, wo die unmittelbaren Functionen der Sinnlichkeit ruhen, und Erinnerung und Einbildungskraft die Rolle der Sinne spielen. Da verschwindet denn aber auch alles Unmittelbare und Ursprüngliche in der sinnlichen Vorstellung. Der Träumende hält die reproducirten und durch Einbildungskraft umgestalteten sinnlichen Vorstellungen für Eindrücke; aber auch nur so lange, als er träumt. Mit dem völligen Wachen des Menschen, dessen Vernunft nicht mehr in der Kindheit ist, stellt sich immer wieder das Urtheil des natürlichen Menschenverstandes ein, daß wir uns täuschten, während wir träumten.

Unterscheidung der menschlichen Wahrnehmung von der thierischen.

20. Die Vernunft erkennt in ihrer ursprünglichen Verbindung mit der Sinnlichkeit das Daseyn einer wirklichen (nicht bloß in unsrer Vorstellung vorhandenen) Außenwelt an, indem sie durch denselben ursprünglichen Reflexionsact, durch den das Ich als Subject oder erkennendes Wesen im Bewußtseyn hervortritt, dem Ich ein Nicht-Ich, dem Subject ein Object, dem erkennenden Wesen ein Erkanntes und nicht bloß in der Vorstellung Vorhandenes gegenüber stellt. Dieser ursprüngliche Reflexionsact ist ein Denken, aber kein Schließen. Er ist eine von den unmittelbaren Functionen der Denkkraft, die der Entstehung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse zum Grunde liegen. Er ist ein wirkliches Erkennen, und zwar ein unmittelbares Erkennen des individuellen Lebens, das mit dem Denken zusammenfällt in einem Daseyn. (vergl. §. 16.) So wie das individuelle Leben überhaupt auf einem beständigen Antagonismus subjectiver (von innen nach außen wirkender) und objectiver (von außen nach innen wirkender) Kräfte beruht, so findet auch das geistige (mit der Denkkraft vereinigte) Leben sich selbst nur unter der Bedingung des ursprünglichen Gegensatzes zwischen

dem subjectiven Daseyn unsrer selbst, und dem objectiven Daseyn der Dinge außer uns. Das Ich ohne diesen Gegensatz ist ein bloßer Begriff. Jede Vorstellung, die man sich von der Außenwelt als einer Summe von Dingen macht, die wohl nur in unsrer Vorstellung vorhanden seyn könnten, ist erzeugt durch eine willkürliche Combination von Begriffen. Beweisen läßt sich also das Daseyn der sinnlich erkennbaren Außenwelt nicht aus einem Grundsatze als letztem Beweisgrunde (§. 16.), wohl aber aus dem Princip der Möglichkeit aller Beweise (§. 10. 11.). Denn alle Beweise setzen einen ursprünglichen Denk- und Lebensact voraus, durch den wir unmittelbar erkennen. Dieser Denk- und Lebensact ist aber in Beziehung auf die sinnlich erkennbare Außenwelt eben jener ursprüngliche Reflexionsact, durch welchen das Ich als erkennendes Subject in seinem natürlichen Bewußtseyn so fest an das Objective, das mehr als Vorstellung ist, geknüpft wird, daß es sich von sich selbst eine bloß willkürliche Vorstellung macht, wenn es die sinnlich erkennbare Außenwelt sich so vorstellt, als existirte sie nur in der Vorstellung.

Ueber Kant's Widerlegung des Idealismus. Kritik der reinen Vernunft, 3te Ausg. Seite 274, und die darauf sich beziehende Stelle der Vorrede, Seite XXXIX.

21. Wie die Denkkraft sich selbst nicht durch Schlüsse entdeckt, sondern dadurch, daß sie sich in ihrer eignen Thätigkeit sich selbst offenbart oder unmittelbar kund thut, eben so offenbart sich das individuelle Leben dem denkenden Geiste durch die That des Lebens. Das individuelle Leben im ganzen Umfange seiner Functionen ist eine Virtualität, das heißt, eine Einheit von subjectiven und objectiven Kräften, die auf eine solche Art zusammenwirken, daß das Subjective selbst nur insofern vorhanden ist, als es durch das Objective bedingt und bestimmt wird. Diese Virtualität ergründen wollen, heißt, sich über sein eigenes Daseyn hinausschwingen wollen, um es zu betrachten von einem höheren Standpunkte, wo man selbst nicht mehr ist. Nur dadurch, daß das Erkannte überhaupt sich dem denkenden Geiste unmittelbar offenbart, ist Erkenntniß möglich. Die sinnliche Offenbarung hebt die Möglichkeit einer übersinnlichen nicht auf. Darin aber besteht die sinnliche Offenbarung, daß das denkende Ich sich selbst in der That nur insofern findet, als es sich unterscheidet von einer wirklich vorhandenen Außenwelt, die in die Sinne fällt; und diese That, oder Thatsache, ist das unmittelbare Zusammenfallen des Denkens mit dem Daseyn in der Virtualität des Lebens. Wer nun

 noch

noch einen Beweis verlangt, warum er diese Offenbarung für wahr annehmen soll, der kann auch verlangen, daß man ihm beweise, warum er nicht auch sein eigenes Daseyn bezweifeln soll, da man doch nach Belieben sich gar wohl vorstellen kann, man sey nicht.

Unterscheidung der geistigen Virtualität von der physischen.

22. Da fängt die Vernunft an, den Glauben an sich selbst und folglich auch an alle Wahrheit zu verlieren, wo der Verstand alle Objecte auf bloße Vorstellungen zu reduciren, und eben dadurch alle Erkenntnisse zu subjectivisiren anfängt. Denn vorstellen kann sich ein denkendes Wesen alles Mögliche und Unmögliche, sobald es nur will. Mit demselben Rechte also, wie man sich beliebig vorstellt, die Welt außer uns könne doch wohl nur in unsrer Vorstellung vorhanden seyn, kann man sich auch vorstellen, alles Denken und folglich auch alles Unterscheiden der Wahrheit von dem Scheine sey am Ende wohl bloße Vorstellung, mithin ein subjectiver Zustand, über den sich nichts weiter sagen läßt, als, daß er ein Zustand sey, der keinen Grund in sich schließt, warum man einer Vorstellung mehr trauen soll, als der andern. Daraus folgt dann weiter, daß,

da doch Jeder seine eigenen Vorstellungen hat, und da diese Vorstellungen nicht immer dieselben sind, Wahrheit überhaupt für den Menschen vielleicht nichts weiter sey als eine gewisse Combination von Vorstellungen; und daß also für einen Jeden dasjenige wahr sey, was er dafür hält. Will man sich nach Gründen umsehen, so werden am Ende doch auch diese Gründe, so tiefgedacht sie auch seyn mögen, vielleicht nur Vorstellungen seyn, die, als Vorstellungen, obgleich der Vernunft angehörig, nicht mehr zu bedeuten haben, als die sinnlichen Vorstellungen. Die Gewalt, welche in gewissen Fällen die sinnlichen Vorstellungen über uns ausüben, wäre dann von gleichem Werthe mit der überzeugenden Kraft der Gründe. Und die Ueberzeugung selbst beruht, nach dieser Ansicht der Vorstellungen, vielleicht nur auf einer zufällig entstandenen Vorstellung.

Subjectivitätslehre der griechischen Sophisten vor Sokrates. — Wiedererscheinung dieser Lehre in der Philosophie des Aristipp. — Entstehung des pyrrhonischen Skepticismus.

23. Dadurch kündigt sich die Vernunft, allerdings auch skeptisch, als Vernunft an, daß sie allen Vorstellungen, als bloßen Vorstellungen, nicht trauet. Eben daher haben wir eine Vorstel-

lung von der Wahrheit, die mehr als Vorstellung ist, daß die Vernunft durch Denken die Vorstellungen zu durchdringen, und sie an das Unbezweifelbare anzuknüpfen sucht, das mehr als Vorstellung ist. Aber was kann dieses Unbezweifelbare seyn, wenn es nicht das Daseyn selbst ist, das sich dem denkenden Wesen unmittelbar kund thut oder offenbart, indem der erste Denkact zusammenfällt mit dem Daseyn selbst in einem wirklichen Momente des Lebens? Entweder muß alles Erkennen ohne Ausnahme dem Zweifel Preis gegeben werden, oder der denkende Geist muß irgend einer unmittelbaren Erkenntniß, durch welche das Denken mit dem Daseyn zusammenfällt, unbedingt vertrauen. Dieses unbedingte Vertrauen von neuem auf Gründe zurückführen wollen, heißt, nicht wissen, was man will. Die Vernunft ist ja das Vermögen der Gründe (§. 16.); und irgend ein Denkact muß doch der erste seyn. Die Vernunft vertrauet also unmittelbar, eben darum, weil sie Vernunft ist, ihrem ersten Denkacte, und eben damit sich selbst. Ueber diesen Glauben der Vernunft an sich selbst will sich der pyrrhonische Skepticismus erheben. Darum ist es auch ein leuchtender Widersinn, durch irgend eine Demonstration den pyrrhonischen Skepticismus widerlegen zu wollen; denn jede

bündige

bündige Demonstration setzt voraus, daß die Vernunft an sich selbst glaube; in den Augen des durchaus consequenten Pyrrhonisten ist aber die bündigste Demonstration vielleicht auch nur eine Combination von bloßen Vorstellungen, und überdieß eine mittelbare, die, wie in der logischen Apodiktik gezeigt worden, nur insofern etwas beweiset, als sie einen unmittelbaren Beweisgrund voraussetzt. Aber die Vernunft behauptet eben dadurch sich selbst als Vernunft, daß sie ihrem ersten Denkacte unbedingt vertrauet. Nur dadurch wird sie des Begriffes der ewigen Wahrheit fähig, dessen Ursprung kein Skeptiker nachweisen kann.

Mißlungene Versuche, den pyrrhonischen Skepticismus zu widerlegen.

24. Das Zusammenfallen des ersten Denkacts mit dem Daseyn in einem wirklichen Momente des Lebens ist für den Verstand ein unauflösliches Räthsel. Jeder Versuch, dieses Räthsel anders, als durch metaphysische Hypothesen, lösen zu wollen, widerspricht sich selbst. Hypothesen aber, so interessant sie auch seyn mögen, sind keine Erkenntnißgründe. Mit Unrecht würde man die Erklärung des Lebens als einer Virtualität (§. 21.) zu den metaphysischen Hypothesen zählen;

 denn

denn diese Erklärung sagt nichts weiter aus, als, daß alles individuelle Leben, sofern es durch die ursprüngliche Vereinigung der Vernunft mit der Sinnlichkeit erkannt wird (§. 19. 20.), nur unter der Bedingung objectiv einwirkender Kräfte ein wirkliches Leben ist. Daher erkennen wir auch nirgends eine Lebenskraft an sich. Vom Leben der Pflanze bis hinauf zum Leben des menschlichen Geistes ist die Lebenskraft oder, wie wir richtiger sprechen, Lebensfähigkeit nur ein Resultat des Zusammenwirkens einer Spontaneität, die von innen nach außen wirkt, mit einer Receptivität oder Empfänglichkeit für Wirkungen von außen nach innen. Wo diese Zusammenwirkung der Spontaneität mit einer Receptivität von dem lebenden Wesen empfunden wird, da wird sie Sinnlichkeit genannt. Die sinnliche Spontaneität ist der sinnliche Trieb; die sinnliche Receptivität ist die Wahrnehmungsfähigkeit. Dieser Trieb und diese Wahrnehmungsfähigkeit bedingen und bestimmen einander gegenseitig. So beharret das sinnliche Leben. Daraus aber folgt nicht, daß das geistige Leben nicht noch mehr in sich fasse, als diese Spontaneität und Receptivität. Der Begriff der Virtualität soll uns hier nur dienen, bestimmter anzuzeigen, wie das objective Daseyn durch das sinnliche Leben sich der Vernunft

offen=

offenbart, und warum wir urtheilen müssen, daß da etwas außer uns ist, wo wir etwas wahrnehmen.

Metaphysische Hypothesen zur Erklärung des Ursprungs der sinnlichen Eindrücke und Wahrnehmungen. System des physischen Einflusses. System der göttlichen Assistenz nach Descartes. System der prästabilirten Harmonie nach Leibnitz.

25. Das Gesetz der Ursache und Wirkung, durch das wir uns die sinnliche Erkenntniß der Außenwelt verdeutlichen, kann hier nicht als Erklärungsgrund angenommen werden; denn in der Virtualität, die das Leben selbst ist, fallen Ursache und Wirkung so zusammen, daß beide als eine einzige Thätigkeit gedacht werden müssen. Wir dürfen uns also innerhalb der Grenzen der sinnlichen Erkenntniß die Eindrücke, die wir empfangen, nicht denken als Abdrücke der Dinge; sondern wir müssen stehen bleiben bei dem Bewußtseyn des Lebens selbst, das sich nicht weiter erklären läßt (§. 24.). Indem aber durch das wirkliche Leben selbst die Dinge außer uns erkannt werden, als etwas, ohne das wir nicht lebten, erkennen wir sie nur in ihrer Verbindung mit unsrer Subjectivität und nur nach den Gesetzen dieser Subjectivität; das heißt, wir erkennen

sie

sie nur in der sinnlichen Vorstellung, in welcher das Objective zusammenfließt mit dem Subjectiven. Sofern nun die wahrgenommenen Dinge gedacht werden als etwas in der sinnlichen Vorstellung Vorhandenes und durch die Gesetze der Subjectivität Modificirtes, heißen sie Erscheinungen (Phänomene). Aber der objective Grund der Erscheinungen darf darum noch nicht Ding an sich genannt werden; denn in der sinnlichen Erkenntniß ist überall nichts an sich. Darum können wir auch keine Vergleichung anstellen zwischen der Erscheinung und ihrem objectiven Grunde, weil der objective Grund der Erscheinung nur in und mit der Erscheinung durch das Zusammenfallen des Denkens mit dem Daseyn in einem Momente des Lebens erkannt wird.

Kritik der Dinge an sich nach dem Kantischen System.

26. Der Begriff der Erscheinung erhält seine völlige Aufklärung erst durch die Vergleichung der äußern Sinnlichkeit, als eines Erkenntnißgrundes, mit dem inneren Sinne. Der innere Sinn wird gewöhnlich für das Vermögen der Wahrnehmung unsrer eigenen Subjectivität erklärt. Ob wir nicht durch den innern Sinn noch etwas mehr wahrnehmen, als unsre eigene Subjectivität, bleibe hier

unentschieden. Aber auch die Wahrnehmung unsrer selbst durch den innern Sinn ist gebunden an die Bedingungen der Möglichkeit unsers Lebens überhaupt. Diese Bedingungen vereinigen sich in dem Organismus oder der äußern Form des Lebens. Durch den Organismus geht die Objectivität auf eine unbegreifliche Art in die Subjectivität über, und zwar so, daß es unmöglich ist, wahrzunehmen, wo im Innern des Organismus das Objective aufhört, und das Subjective anfängt. Nach den Gesetzen dieses Ueberganges der Objectivität in die Subjectivität durch den Organismus richtet sich aber die Möglichkeit aller sinnlichen Erkenntniß. Wir erkennen also durch die Sinne nichts weiter von der Außenwelt, als, was den organischen Bedingungen unsers Daseyns gemäß ist. Unter diesen organischen Bedingungen steht aber auch das Gemüth (mens) oder die Vereinigung der Denkkraft mit dem innern Sinne, sofern sich die Denkkraft durch die Sinnlichkeit auf die Außenwelt bezieht. So entsteht die Form des Gemüths als eine Summe von Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens. Aber eine reine Form des Gemüths, als etwas, das einer reinen Subjectivität a priori einwohnte, ist eine Erdichtung; denn die dynamische Möglichkeit eines Ueberganges des Objectiven in das

Sub-

Subjective durch den Organismus ist unerforschlich; also ist auch unerforschlich, welchen Antheil die Subjectivität, und welchen die Objectivität an der Form des Gemüths haben mag, die das Objective unmittelbar mit dem Subjectiven verbindet.

Kritik des alten Lehrsatzes: Παντων χρηματων μετρον ειναι ἀνθρωπον. — Kritik der Kantischen Lehre von der reinen Form des Gemüths.

27. Was zur Form des Gemüths gehört, hat für den denkenden Geist eine relative Nothwendigkeit, weil es Bedingung der Möglichkeit gewisser Erkenntnißarten ist. Nicht anders, als aus der Form des Gemüths läßt sich erklären, warum wir uns die Dinge der Außenwelt nothwendig vorstellen müssen, als vorhanden in räumlichen Verhältnissen, und warum wir sie durch die sinnliche Wahrnehmung nie anders erkennen. Daraus aber folgt nicht, daß die Vorstellung des Raums dem Gemüthe a priori als Form einer reinen Subjectivität einwohne. Der Raum, als Object, ist ein transcendentales Phantom, ein Etwas, das weder physische, noch metaphysische Realität hat, aber von der Einbildungskraft, der Form unsers Gemüths angemessen, erzeugt wird. Ein ähnliches Phantom ist die Zeit, als Object gedacht. In der Verbindung der Denkkraft mit dem

dem inneren Sinne fließen und schwinden alle Vorstellungen vorüber, indem eine die andere vor sich her treibt. Auch die Nothwendigkeit dieses Flusses der Vorstellungen läßt sich nicht anders, als aus der Form des Gemüths erklären. **Warum** nun aber alle unsre sinnliche Erkenntniß der Außenwelt an die Gesetze des Raums, und **warum** jede unsrer Vorstellungen an die Gesetze der Zeit gebunden ist, läßt sich eben deßwegen nicht erforschen, weil keine vernünftige Forschung hinausgehen kann über die **Bedingungen der Möglichkeit** des Erkennens.

Unverkennbares Verdienst, das sich **Kant** um die Lehre von Raum und Zeit erworben. Absonderung des wahren Gehalts der Kantischen **transcendentalen Aesthetik** von den willkürlichen Voraussetzungen, die sie in sich aufnimmt.

28. Nur durch **Denken** wird eine scharfe Absonderung der Subjectivität von der Objectivität möglich. Denn durch denselben Act der logischen Entsinnlichung oder Abstraction (§. 6. der Apodiktik), durch den der denkende Geist das Allgemeine hervorhebt, trennt sich im Bewußtseyn das **Ich** als **reines** Subject von den Objecten. Aber diese Trennung des Subjects von den Objecten ist kein unmittelbares Erkennen des reinen Ich, das sich

selbst denkt; denn damit das Ich sich selbst denken könne, muß immer schon die Objectivität da seyn, von welcher abstrahirt wird. Idealistisch das reine Subject vor den Objecten setzen, um nach dieser Voraussetzung die Objectivität aus der Subjectivität zu deduciren, ist eine eben so willkürliche Hypothese, als wenn man das Spiel umkehrt, und materialistisch das Ich aus den Objecten deducirt. Durch das Denken erkennt allerdings das Ich sich selbst, indem es sich von den Objecten absondert; aber es erkennt sich unmittelbar doch nie anders als in Verbindung mit den Objecten, von denen es sich absondern muß, um sich selbst zu finden. Also ist die reine Ichheit, die mit dem Denken hervortritt, durchaus keine metaphysische Wesenheit. Ohne den inneren Sinn, durch den das Ich sein Daseyn empfindet, indem es sich selbst denkt, hat auch der Begriff, den es sich von sich selbst macht, kein Substrat (vergl. §. 5. der Apodiktik) und keine Haltung im Bewußtseyn.

Hypothese der Fichtischen Wissenschaftslehre.

29. Aber obgleich alle unsre Selbstkenntniß sich verliert in der unergründlichen Virtualität, die das Leben selbst ist (§. 21.), so erkennt doch

doch das Ich durch das Denken selbst sein relatives Daseyn, und in diesem Daseyn seine Denkkraft als etwas von derjenigen Lebenskraft, die mit der sinnlichen Virtualität zusammenfällt, ursprünglich Verschiedenes. Denn damit fängt das Denken unmittelbar an, daß das Subject, als entbundenes Ich, sich über alle sinnlichen Vorstellungen erhebt. Die Denkkraft, als übersinnliche und folglich aus keiner Function der Sinnlichkeit erklärbare Kraft, erscheint nun im Spiegel der Sinnlichkeit als eine höhere Lebenskraft. Das geistige Leben wird durch die Denkkraft zu einer höheren Virtualität. Aber eben in diesem Zusammenfallen des höheren Lebens mit dem sinnlichen liegt das Geheimniß des menschlichen Daseyns. (vergl. §. 24.). Wir können uns die Möglichkeit unsers Denkens einigermaßen begreiflich machen, wenn wir annehmen, daß das Denken, das mit sich selbst anfängt, und doch in den Schranken des menschlichen Organismus (§. 26.) an die Sinnlichkeit unablöslich gebunden ist, seinen letzten Grund habe in einer ewigen Ur-Vernunft oder absoluten Intelligenz, die uns ihr höheres Daseyn durch unsre subjective Vernunft offenbart, wie sich uns das Daseyn der Natur offenbart durch die Sinne. Aber ob diese metaphysische Voraussetzung nicht auch zu

zu den beliebigen Hypothesen gehört, bleibt hier noch die Frage. Unterdessen ist die sich selbst denkende Vernunft in ihren eigenen Augen nicht nur kein Nichts; sondern sie ist auch durchaus und in jeder Hinsicht mehr, als reine Subjectivität oder Ichheit; denn obgleich das Ich sich selbst durch sein Denken erkennt, so kündigt sich doch die Vernunft nur dadurch als Vermögen der Wahrheit in unserm Geiste an, daß der denkende Geist eben durch sein Denken sich über die bloße Subjectivität erhebt. Darum glaubt die Vernunft an sich selbst (§. 22. 23.) und behauptet sich als Vernunft vor sich selbst, weil sie sich durch sich selbst zur Idee eines Urgrundes alles Daseyns und Denkens, und folglich hoch über die Subjectivität erhebt, in welcher alle Gedanken bloße Vorstellungen sind. Da nun absolute Ichheit ein Unding ist, weil alles subjective Daseyn ein endliches und nur relatives ist, so zerstört auch der Idealismus, der die Vernunft zur absoluten Ichheit macht, schon im Keime sich selbst. Haben wir aber den Widersinn der Voraussetzung eingesehen, die das reine Subject zum Absoluten macht, so ist auch nicht wohl zu begreifen, wie derjenige, der in der Vernunft nur Subjectivität findet, dem Pyrrhonismus entgehen will. (Vergl. noch ein Mal §. 22 und 23.)

Grund-

Grundirrthum der Fichtischen Wissenschaftslehre. Entstehung dieses Grundirrthums durch eine schwärmerische Vorstellung von der sittlichen Freiheit, und durch ein kühnes Zusammenwerfen der Freiheit mit der Idee des Absoluten. — Beweis, daß auch der Kantische transcendentale Idealismus, indem er das Denken durchaus subjectivisirt, sich in Pyrrhonismus auflöset.

30. Will die Vernunft an sich selbst glauben, und sich selbst als Vermögen der Wahrheit anerkennen, so muß sie auch unbedingt den Begriffen vertrauen, die sie, in ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem innern Sinne (vergl. §. 15. 16. 17.), sich selbst verdankt; vorausgesetzt, daß es dergleichen Begriffe giebt. Daß die Denkkraft aus sich allein keinen Begriff als Begriff schöpfen kann, ist in der logischen Apodiktik erwiesen (§. 5.). Daraus aber folgt nicht, daß die Denkkraft auch nicht in ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem inneren Sinne Begriffe erzeugen könne, die dem Gemüthe (§. 26.) ursprünglich angehören, und von der Form des Gemüths (§. 26.) unzertrennlich sind. Solche Begriffe hätten dann nur psychologischen Gehalt, wenn sie gegründet wären auf die innere Wahrnehmung der mannigfaltigen Zustände des Gemüths. Wir erkennten dann durch solche Begriffe nur unsre subjectiven

Zustände. Aber wenn es Begriffe giebt, deren Entstehung im logischen Bewußtseyn aus der inneren Wahrnehmung unsrer subjectiven Zustände eben so wenig erklärt werden kann, als aus der äußeren Wahnehmung der Dinnge; und wenn sich nicht bezweifeln läßt, daß die Vernunft eben durch diese Begriffe sich selbst Genüge zu thun, das heißt, sich über die Wahrnehmung zu erheben, die Subjectivität der Vorstellungen zu durchdringen, und ihre Gedanken folgerecht an die Idee eines ewigen Urgrundes alles Daseyns und Denkens anzuknüpfen sucht; so dürfen wir auch nicht bezweifeln, daß diese Begriffe aus der Vernunft selbst abstammen; nicht, als ob der Verstand in sich selbst einen logisch fertigen Begriff finden könnte; sondern, weil wir, ohne im mindesten gegen die Logik zu fehlen, uns sehr wohl vorstellen können, daß die Denkkraft durch ihre höheren und mehr als logischen Functionen (§. 1. der logischen Apod.) den inneren Sinn afficirt, oder, daß der innere Sinn die Substrate dieser Begriffe unmittelbar von der Denkkraft selbst empfängt, wo dann diese Substrate durch die logischen Functionen zu Begriffen ausgebildet werden. Giebt es solche Begriffe, so ist der Rationalismus, der sich auf sie gründet, nur in den Augen desjenigen widerlegbar, dessen Vernunft sich selbst bezweifelt;

was

was ihr denn freylich durch keine Demonstration untersagt werden kann.

Kritik der Einwendungen gegen die Möglichkeit des Rationalismus.

31. Daß es wenigstens einen Begriff giebt, durch den sich die Vernunft über die Subjectivität eben so hoch, als über alle empirische Objectivität, erhebt, und den man ohne Sophismen empirisch zu deduciren nicht einmal versuchen kann, wird niemand bezweifeln, wer sich der Idee des Absoluten oder Unendlichen in ihrer ganzen Bedeutung bewußt ist. Denn wie der Verstand durch negatives Abstrahiren von der Sinnlichkeit dahin gelangen könne, sich von einem ewigen Urgrunde alles Daseyns und Denkens einen negativen Begriff zu machen, läßt sich allenfalls demonstriren. Aber warum dieser Begriff für den denkenden Geist der positivste aller Begriffe ist; warum sich alles Wirkliche vor der Vernunft in ein Nichts auflöset, wenn wir nicht einen ewigen Urgrund alles Daseyns und Denkens als das schlechthin Nothwendige voraussetzen; warum die Vernunft nur da nach ewiger Wahrheit fragt, wo sie an diesen Begriff ihre Urtheile über Objectivität und Subjectivität anzuknüpfen sucht (§. 15. 31.); dieß erklären wollen aus der Wahrnehmung, durch die

 wir

wir nur relatives Daseyn (§. 20. 21. 28.), nur ein Entstehen und Vergehen, und überall nichts schlechthin Nothwendiges erkennen, heißt, sich selbst widersprechen. Nur sich selbst kann die Vernunft die Idee des Absoluten verdanken; und nur dadurch kann diese Idee zu einem Begriffe werden, den der Verstand mit andern Begriffen in Verbindung bringt, daß die Denkkraft selbst den inneren Sinn afficirt (§. 30.) und in ihm das Gefühl erzeugt (vergl. §. 17.), auf welches wir reflectiren, wenn wir einen Begriff vom Absoluten erhalten. Aber diesen Begriff weiter zu verfolgen, ist ein Geschäft für die Metaphysik (§. 6. der Einleitung). Hier kam es nur darauf an, ihn in Beziehung auf das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft, den Inhalt der transcendentalen Apodiktik (§. 18.), von allen übrigen Begriffen zu unterscheiden.

Kritik der Kantischen Lehre, daß der Begriff des Absoluten zwar aus reiner Vernunft entsprungen, aber für die Vernunft nur von regulativer Bedeutung sey, und keine Erkenntniß begründe.

32. Auch die Deduction und Analyse der übrigen Begriffe, die sich nicht als empirische aus der Wahrnehmung deducirbar ankündigen, kann der Metaphysik überlassen werden, weil sich doch über den ursprünglichen Gehalt dieser Begriffe nichts

nichts entscheiden läßt, so lange wir ihr Verhältniß zu dem reinen **Urbegriffe** nicht kennen, durch welchen der Urgrund alles Daseyns und Denkens gedacht wird. Beweisen läßt sich aber schon aus der **logischen** Apodiktik, daß der **Verstand**, als Verstand, keinen einzigen Begriff a priori in sich selbst tragen kann. Denn die Denkkraft heißt ja nur in denjenigen ihrer Functionen **Verstand**, durch die sie aus **vorausgesetzten Substraten**, in welchen sie **Merkmale** fixirt, durch Abstraction und Reflexion Begriffe bildet, die sie dann weiter zu Urtheilen und Schlüssen verknüpft. Der Verstand, als Verstand, producirt also nichts als die **logische** Form eines vorausgesetzten Stoffes. Aber indem der Verstand diese Form producirt, afficirt er den **innern Sinn** (vergl. §. 30. 31.); und indem der innere Sinn wahrnimmt, **wie** er von dem Verstande afficirt wird, erhalten wir durch Reflexion auf diese Wahrnehmung einen Begriff von einem **Begriffe**, einen Begriff von einem **Urtheile**, einen Begriff von einem **Schlusse**. Diese drei Begriffe können vorzugsweise reine **Verstandesbegriffe** genannt werden. Auch die **Verschiedenheit** der Begriffe unter einander, der Urtheile unter einander, der Schlüsse unter einander, ist **insofern** ein Product des Verstan-

des selbst, als das discursive Erkennen überhaupt gebunden ist an die gesammten logischen Functionen der Denkkraft. Denn jede dieser Functionen afficirt den innern Sinn, und mischt sich in diejenige Verschiedenheit der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, die sich nicht auf logische Functionen der Denkkraft zurückführen läßt. Aber ob diejenigen Begriffe, die in der Kantischen Schule Kategorien genannt werden, ihrer ursprünglichen Bedeutung und ihrem ganzen Gehalte nach nichts weiter sind, als logische Formalbegriffe, ist eine andere Frage. Sie zu beantworten, überläßt die Apodiktik, aus dem angegebenen Grunde, der Metaphysik.

Vorläufige Ansicht der Kantischen Kategorien.

33. Ueber den reinen Verstandesbegriffen, wie viele, oder wenige, ihrer auch seyn mögen, steht als Erzeugniß der Denkkraft der reine Begriff eines Verhältnisses überhaupt. Durch diesen überall anwendbaren Begriff fixirt der Verstand Alles, was nicht das Absolute selbst ist. Der Begriff eines Verhältnisses überhaupt ist uns bey allem discursiven Erkennen unentbehrlich. Alle Uebereinstimmung und aller Widerstreit der Vorstellungen, alle Aehnlichkeit und alle Verschiedenheit der Objecte, und was nur irgend beurtheilbar ist, wird nothwendig

dig gedacht als ein Verhältniß, oder in einem Verhältnisse. Darum läßt sich auch dieser Begriff nicht tiefer verfolgen als bis zum Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens der Wahrnehmung mit der Denkkraft, die überall Verhältnisse findet, oder sucht. Wird das Verhältniß nur als Verhältniß gedacht, so heißt es ein reines. Der Begriff eines reinen Verhältnisses ist die gemeinschaftliche Wurzel der Logik und der Mathematik. Alle logischen Verhältnisse sind reine Verhältnisse der Uebereinstimmung und des Widerstreits oder der Nicht-Uebereinstimmung (S. die logische Apodiktik) des Denkbaren überhaupt. Die reinen Verhältnisse der Mathematik sind ursprüngliche Verhältnisse des Mehr oder Weniger (Plus und Minus), die sich vereinigen im Begriffe einer Größe. Auch diesen Grundbegriff der Mathematik tiefer zu verfolgen, als bis zum Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens der Denkkraft mit der inneren und äußeren Wahrnehmung, ist unmöglich. Wie durch Analyse dieses Begriffs und durch sein Zusammentreffen mit den Vorstellungen des Raums und der Zeit (§. 27.) die Geometrie und die Arithmetik entstehen, lehre die Mathematik, wo sie sich mit der Philosophie befreundet. Hier sollte nur gezeigt werden, in welcher Bedeutung die beiden reinen

Verhältnißwissenschaften, die Logik und die Mathematik, reine Vernunftwissenschaften genannt werden dürfen.

Kant's Verdienst um die philosophische Deduction der mathematischen Grundbegriffe.

34. Die Resultate der transcendentalen Apodiktik lassen sich zurückführen auf die folgenden Sätze. Erstens. Alles unmittelbare Erkennen, ohne welches das discursive, als ein mittelbares, sich selbst aufhebt, beruhet auf der ursprünglichen Verbindung der Denkkraft mit dem inneren Sinne in der Virtualität des geistigen Lebens. Diese Verbindung der Denkkraft mit dem inneren Sinne läßt sich nicht tiefer verfolgen, als bis zum unmittelbaren Bewußtseyn ihrer Wirklichkeit. Wer sie in diesem Bewußtseyn bezweifeln will, der bezweifelt das Leben selbst. Er ist durch keine Demonstration weder zu überzeugen, noch zu widerlegen. Zweitens. Alle Unterscheidung des Scheins von der Wahrheit setzt ein unbedingtes Vertrauen der Vernunft zu sich selbst voraus. Wo dieses Vertrauen skeptisch bedingt wird durch den Gedanken, daß, ungeachtet des unmittelbaren Bewußtseyns der Virtualität, in welcher das Subjective nur mit dem Objectiven erkannt wird, alle Vorstellungen am Ende doch nur Vorstellungen von

sub-

subjectiver Bedeutung seyn könnten, da wird der Begriff der Wahrheit selbst zu einer bloßen Vorstellung, und alles Philosophiren löset sich in einen Traum auf. Drittens. Die Vernunft vertrauet sich selbst als reine Vernunft, indem sie in ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem innern Sinne ihre eigene Selbstthätigkeit anerkennt, und in dieser Selbstthätigkeit den Keim der Begriffe findet, durch die sie sich über die Sinnlichkeit erheben kann zur Betrachtung des Urgrundes alles Daseyns und Denkens. Viertens. Die Wahrheit in metaphysischer Bedeutung, d. i. die Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen mit dem übersinnlichen Wesen der Dinge und ihrer nothwendigen Beziehung auf den Urgrund alles Daseyns und Denkens, wird also von der Vernunft unmittelbar erkannt. Wir müssen mit Spinoza sagen: Verum est index sui et falsi. Das Gegentheil der Wahrheit überhaupt ist der Schein. Der unmittelbare Schein heißt Täuschung; der mittelbare oder discursive Schein heißt Irrthum. Den Irrthum widerlegen wollen, so lange die Täuschung nicht gehoben ist, die ihm zum Grunde liegt, widerspricht sich selbst. Fünftens. Die transcendentale Täuschung fängt damit an, daß die Vernunft in ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem innern Sinne sich selbst verkennt, indem sie entweder

weder sich selbst, oder der Sinnlichkeit, zu viel, oder zu wenig, zutrauet. Diese Täuschung heißt **Selbsttäuschung**, wenn die Subjectivität im Bewußtseyn die Objectivität überwältigt, und sich selbst an die Stelle der Objectivität setzt. Und darin liegt die radicale Schwäche der menschlichen Vernunft, daß niemand jemals mit einer Bestimmtheit, die alle Möglichkeit des Zweifels durchaus ausschlösse, wissen kann, ob er nicht, wenigstens in dieser oder jener Hinsicht, sich selbst täuscht.

Letzte Würdigung des Skepticismus.

35. Mit der Analyse des ursprünglichen Verhältnisses der Vernunft zur Sinnlichkeit würde die Apodiktik ihr Geschäft geendigt haben, wenn sich nicht mit der Vernunft in uns die **Freiheit** offenbarte, die der subjective Grund der **Sittlichkeit** ist. Nach welchen Grundsätzen die Freiheit sich selbst zum Guten bestimmen soll, lehrt die praktische Philosophie (§. 3. und 4. der Einleitung). Aber welchen Antheil die Freiheit an der Entwickelung der Idee der Wahrheit nimmt, und wie weit unser unmittelbares Erkennen (§. 34.) abhängig ist von dem sittlichen Wollen; dieses muß die Apodiktik zum Beschlusse lehren, wenn sie den Nahmen einer allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre verdienen will.

Dritte Abtheilung.

Praktische Apodiktik.

36. Niemand bezweifelt, daß Erkenntniß und Wahrheit keine Produkte des Willens sind; man müßte denn mit dem Gebrauche dieses Worts eine ungewöhnliche Bedeutung verbinden. Vorstellen kann sich der Mensch, was er will, in allen Verhältnissen, wo nicht auch die Vorstellungen als subjective Geisteszustände an die Bedingungen der Möglichkeit des Empfindens und Denkens gebunden sind. Aber der Charakter der Erkenntniß und Wahrheit ist die Nothwendigkeit, bei welcher der denkende Geist, gern oder ungern, beharren muß; und selbst das Streben der Vernunft nach Erkenntniß und Wahrheit ist auf diese Nothwendigkeit gerichtet. Nicht einmal was man wahrscheinlich finden will, hängt von unserm Willen ab. Gleichwohl offenbart sich schon in der Abstraction, mit welcher das discursive Erkennen anfängt, ein merkwürdiger Akt des Willens. Denn indem wir unsre Aufmerksamkeit auf das Einzelne und Mannigfaltige richten, das wir durch Denken zersetzen, hängt es mehr oder weniger von

uns,

uns, das heißt hier, von unserm Willen ab, wie Vieles oder Weniges von dem Substrate, das einem Begriffe zum Grunde liegen kann (§. 5. der log. Apod.), wir in die Sphäre des Begriffs aufnehmen wollen. In jedem Begriffe liegt also mehr oder weniger Willkürliches; ein neuer Grund, warum auf Begriffen, als solchen, die Wahrheit nicht ruhen kann. Ferner konnte weder die logische, noch die transscendentale Apodiktik lehren, welchen Antheil die Einbildungskraft an dem Denken und durch das Denken an dem discursiven Erkennen nimmt. Nun sind aber einige Produkte der Einbildungskraft offenbar willkürlich; andre, nahmentlich die geometrischen Constructionen, haben ganz den Charakter der wissenschaftlichen Nothwendigkeit. Woher alle diese Verhältnisse des Erkennens zum Wollen?

Vergl. des Verfassers Lehrbuch der phil. Vorkenntnisse §. 41.

37. Zum Bewußtseyn der Virtualität, die das Leben selbst ist (§. 21.), müssen wir auch hier zurückkehren. Indem das erkennende Subject nur dadurch sich selbst erkennt, daß es sich im Begriffe des Ich absondert von den Objecten, von denen es abstrahiren mußte, um sich selbst zu seinem Objecte zu machen (§. 28.), spricht es

sich

sich selbst psychologisch ein Erkenntnißvermögen zu, in welchem eine Spontaneität oder Selbstthätigkeit vereinigt ist mit einer Receptivität oder Empfänglichkeit (§. 24.). Weder die Receptivität, noch die Spontaneität, darf als eine für sich bestehende Kraft gedacht werden. Beides in unzertrennlicher Vereinigung ist eine Thätigkeit, gleichsam eine subjective Virtualität, die sich nicht tiefer verfolgen läßt, als bis zu ihrem unmittelbaren Zusammentreffen mit der wahren Virtualität, die nicht ein Erkenntnißvermögen, sondern das Leben selbst ist. Der Unterschied zwischen dem Leben selbst und jener Vereinigung der Spontaneität und Receptivität in einer Thätigkeit ist dieser, daß diese Thätigkeit als etwas Subjectives oder als Inbegriff derjenigen Kräfte gedacht wird, die wir Seelenkräfte nennen. Ein Erkenntnißvermögen heißt diese Thätigkeit, sofern durch das Leben selbst, aus dem sie entspringt, das Erkennen möglich wird. Zu dieser Möglichkeit wird aber erfordert, daß das Leben selbst ein höheres oder geistiges, d. h. ein solches sey, in welchem die Spontaneität durch Denken sich über die Gesetze der Sinnlichkeit erheben und die Wahrnehmungen mit Bewußtseyn an Begriffe anknüpfen kann, die durch das Denken selbst erzeugt werden, wenn die Denkkraft den inneren

neren Sinn afficirt (§. 24. 30. 31.). Ist das ganze Leben nur sinnlich, so macht es nur ein Wahrnehmungsvermögen, aber kein eigentliches Erkenntnißvermögen, möglich (§. 24.). Aber so wie im sinnlichen Leben keine Wahrnehmung möglich ist ohne Mitwirkung der sinnlichen Spontaneität, die wir in gewissen Verhältnissen den sinnlichen Trieb nennen, so ist auch in dem höheren oder geistigen Leben kein Erkennen möglich ohne Mitwirkung der höheren, die Denkkraft in sich schließenden Spontaneität, die sich unter gewissen Verhältnissen als Wille offenbart.

Berichtigung der psychologischen Meinungen, nach welchen das erkennende Subject unmittelbar als Seele gesetzt und mit bloß subjectiven Seelenkräften ausgestattet wird. Vergl. des Verf. Lehrbuch der philos. Vorkenntnisse §. 18 ff.

38. Soll der Wille eine besondere Seelenkraft heißen, so vergesse man über dieser psychologischen Bezeichnung nicht, daß die in der Theorie isolirte Willenskraft im wirklichen Leben nichts ist ohne die übrigen Seelenkräfte, die, wie der Wille, nur besondere Modificationen einer und derselben lebendigen Thätigkeit sind (§. 37.). Mit derselben psychologischen Befugniß nenne man

immerhin auch die Einbildungskraft und die Denkkraft besondere Seelenkräfte; aber man erkenne im Bewußtseyn dieser Kräfte auch die Spontaneität an, in welcher sie vereinigt sind mit dem Willen. Die Spontaneität wirkt als Einbildungskraft, wenn sie die Eindrücke, die der Receptivität angehören, umgestaltet, und neue Vorstellungen bildet, zu denen die Eindrücke nur den Stoff, oder nur einen Theil des Stoffes, hergeben. Ist die Spontaneität nur sinnlich, so vermag sie auch als Einbildungskraft nichts weiter, als, die sinnlichen Vorstellungen zu vervielfältigen. Schließt aber die Spontaneität die Denkkraft in sich, so offenbart sich diese in ihr auch da, wo die Spontaneität als Einbildungskraft wirkt. Dann wird die Einbildungskraft in gewissen Verhältnissen zur Phantasie im höheren Sinne, d. h. zum Dichtungsvermögen, das sich, ungebunden durch die Gesetze des Erkennens, in willkürlichen, oder durch einen Trieb determinirten Combinationen von Begriffen bis in das Reich der Ideale erhebt. In andern Verhältnissen, z. B. in den geometrischen, richtet sich die Einbildungskraft nach den Gesetzen des Erkennens, und construirt, was dem Erkenntnißbegriffe, nehmlich dem Begriffe eines geometrischen Objects, gemäß ist. Ganz anders wirkt diejenige Spontaneität, welche die Denkkraft in sich schließt, beim eigentlichen Den-

Denken. Wie sie da wirkt, ist zum Theil in der logischen, zum Theil in der transcendentalen Apodiktik gezeigt. Da wird sie dann auch gewöhnlich schlechthin Denkkraft genannt. Aber in allen diesen Fällen, wo das dynamische Uebergewicht der Spontaneität über die Receptivität unverkennbar ist, offenbart sich doch die Spontaneität weder als sinnlicher Trieb, noch als Wille. Nur da offenbart sie sich als sinnlicher Trieb, wo sich zu ihr das Bedürfniß, d. i. das Gefühl eines Mangels, gleichsam einer Unvollständigkeit des subjectiven Daseyns, gesellt. Nur da offenbart sie sich als Wille, wo sie durch die Denkkraft zum Vermögen der Selbstbestimmung nach Begriffen und Grundsätzen wird. Das sogenaunte Begehrungsvermögen ist also in keinem Falle von dem Erkenntnißvermögen so verschieden, als ob das eine dem andern unbedingt entgegengesetzt werden dürfte.

Unzulänglichkeit der Reduction der Seelenkräfte auf ein Erkenntnißvermögen und ein Begehrungsvermögen auch in psychologischer Hinsicht. Vergl. das Lehrbuch der phil. Vork. §. 24.

39. Die Apodiktik überläßt der Psychologie und der Moralphilosophie, genauer anzuzeigen, wie der sinnliche Trieb durch das Bedürfniß oder Gefühl

fühl eines Mangels zum sinnlichen Verlangen d. i. einem sinnlichen Bestreben wird, dem Mangel abzuhelfen und das unvollständige subjective Daseyn gleichsam zu ergänzen. Der Metaphysik bleibt vorbehalten, zu untersuchen, ob sich aus dem Wesen der Dinge und dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen erklären lasse, warum das Gefühl eines Mangels zur Natur des subjectiven Daseyns endlicher Wesen gehört; warum Schmerz und Freude in wechselndem Uebergewichte und unbestimmbarer Mischung ihrer geistigen und physischen Elemente das endliche Daseyn durchdringen, es verengen, oder erweitern, aber es nie erfüllen. Aber nicht übersehen darf die Apodiktik, daß in der denkenden Subjectivität durch die Einwirkung der Denkkraft auf den inneren Sinn (§. 30.) ein höheres Verlangen, ein gefühltes Streben nach dem Wahren, Guten, und Schönen, ein Verlangen nach dem Unendlichen (§. 31.), und aus allen diesen Gefühlen ein Enthusiasmus entsteht, durch den sich die Vernunft im Menschen eben so gewiß kund thut, als durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Ein Erkenntnißprincip darf dieser Enthusiasmus nicht genannt werden; aber ohne ihn hat die Wahrheit für den denkenden Geist keinen Werth. Ohne vom reinen Wissenstriebe und vom innigen Verlangen nach Wahrheit bewegt zu seyn, ist das Ge-

 müth

müth so unempfänglich für das Wahre, daß ihm jedes Trugbild genügen kann, mit dem es sich, einem vorübergehenden Bedürfnisse gemäß, beschäftigt. Darum wird das Anerkennen des Wahren (§. 34.), ungeachtet seiner unerlaßlichen Beziehung auf objective Nothwendigkeit, immer abhängig bleiben von den subjectiven Gemüthszuständen des Denkers, der jenes höhere Verlangen entweder wahrhaft fühlt, oder sich nur einbildet, es zu fühlen.

Berichtigung der falschen Begriffe von Enthusiasmus in Beziehung auf Wahrheit.

40. Von nicht geringerer Bedeutung ist für die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre der Einfluß des eigentlichen Willens (§. 38.) auf das Erkennen (vergl. §. 36.). Denn mit dem eigentlichen Willen offenbart sich im Gemüthe die Freiheit. Aber nur so viel, als zur Erklärung des Verhältnisses der Freiheit zur Spontaneität überhaupt (§. 24. 37. 38.) gehört, darf die Apodiktik nicht unberührt lassen. Das Verhältniß der Freiheit zur objectiven Möglichkeit, d. i. ihre Uebereinstimmung mit dem Wesen und dem Causalnexus der Dinge (vergl. §. 13.), untersucht die Metaphysik. Die Beziehung der Freiheit auf Sittlichkeit muß die Moralphilosophie anzeigen. Mit dem Erkenntnißvermögen aber ist die Freiheit schon in der Idee dadurch verbunden, daß sie als eine Aeußerung der Sponta-

neität

neität gedacht werden muß, die zum Erkennen so nothwendig gehört, als zum Wollen (§. 37.). Frei heißt die Spontaneität, wenn sie, obgleich gebunden an die Receptivität, dennoch durch keine andere Kraft bestimmt, als durch sich selbst, einen Zustand des Gemüths von vorn anfängt. Dieses Von=vorn=Anfangen der Spontaneität offenbart sich aber, wie wir gefunden haben, schon in der Abstraction, mit welcher das logische Erkennen anfängt (§. 6. 28.). Indem das denkende Subject sich selbst über die Objecte erhebt, wird es sich der Freiheit theoretisch bewußt, mit der es den Stoff seines Erkennens beherrschen kann. Und eben dieser Freiheit wird es sich praktisch bewußt, indem es sich selbst, d. h. hier, seine unwillkürlichen Triebe, beherrscht. Die Vernunft offenbart sich als das wahrhaft herrschende Princip in der menschlichen Natur (το ἡγεμονικον, sagten die Stoiker), aber nur, so fern das Denken mit sich selbst in der Spontaneität des denkenden Geistes anfängt; und indem das Denken unmittelbar mit sich selbst anfängt, fängt es einen Zustand des Gemüths von vorn an. Darum konnte auch in neuern Theorien die sogenannte praktische Vernunft, welche dem Willen Gesetze giebt, verwechselt werden mit dem Willen selbst, der diesen Gesetzen gehorchen soll. Aber der Wille, als solcher (§. 38. 40.), ist eben

 so

so wenig einerlei mit der Vernunft, als die Vernunft, in der ganzen Bedeutung des Worts, einerlei ist mit der Freiheit. Freiheit ist ein subjectiver Zustand. Dieser Zustand setzt eine denkende Spontaneität voraus. Das Vermögen der Selbstbestimmung in dieser Spontaneität, d. i. der Wille, heißt frei, wenn er, wie die Denkkraft, einen Zustand des Gemüths von vorn anfängt; und dieser Zustand ist die wirkliche Freiheit. Wo aber die Denkkraft als Erkenntnißvermögen wirkt, da vereinigt sich in ihr mit der Spontaneität die Receptivität. An die Erkenntnisse, die also keinesweges Producte der Freiheit sind, ist der freieste Wille in so fern gebunden, als er sich nach ihnen richten muß, um auf diese, oder jene Art, sich selbst zu bestimmen. Darum kann auch der Freieste nur nach seiner Einsicht vernünftig handeln. Wie nun in den unergründlichen Tiefen der denkenden Spontaneität alle die Kräfte vereinigt seyn mögen, die wir Einbildungskraft, Verstand, und Wille nennen, möchte wohl schwerlich ein Sterblicher ganz erforschen. Die praktische Apodiktik endigt mit der Lehre, daß die Sphäre der menschlichen Einsicht zwar nicht immer der individuellen Sphäre der Freiheit gleich ist; daß aber nach den Graden der Freiheit im Menschen das Vermögen sich richtet, den Begriff der Wahrheit zu verfolgen bis zu seiner Wurzel im Innersten des Bewußtseyns, wo sich die Denkkraft ursprünglich von der Sinnlichkeit unterscheidet, ohne sich von ihr völlig absondern zu können.

III.

Metaphysik.

Metaphysik.

Vorerinnerung.

1. Wenn das Denken etwas Uebersinnliches im Menschen ist, so läßt sich vernünftigerweise nicht zweifeln, ob es für den menschlichen Geist irgend eine Erkenntniß des Uebersinnlichen gebe; weil doch die Vernunft wenigstens sich selbst erkennt. Vorstellen können wir uns freylich, wie alles Mögliche, so auch dieses, daß doch vielleicht, ohne unser Wissen, die Denkkraft selbst ein Erzeugniß der Sinnlichkeit sey. Oder wenn wir, obgleich im wirklichen Bewußtseyn das Denken mit sich selbst anfängt, und obgleich ohne Glauben der Vernunft an sich selbst alle Wahrheit und Wissenschaft verschwindet (S. die transcendentale Apodiktik), dennoch den Sinnen mehr trauen wollen, als der Vernunft, so dürfen wir ja nur

das Factum der physischen Entwickelung des menschlichen Lebens fest im Auge behalten, um Gründe über Gründe zu finden, die, nach jener Voraussetzung, mehr als wahrscheinlich machen, daß die Denkkraft eine der organischen Kräfte sey, die zu der materiellen Bildung des menschlichen Daseyns gehören. Wie es zugeht, daß, dessen ungeachtet, der erste Act des Denkens, selbst des bloß logischen Denkens, ein Act der Entsinnlichung ist (S. die Apodiktik), bliebe dann nur noch zu erforschen. Aber sollte sich denn am Ende nicht auch eine Hypothese erdenken lassen, um auf eine nicht durchaus widersinnige Art sich vorstellen zu können, wie die Sinnlichkeit sich selbst entsinnliche? Also nur da, wo noch Glaube der Vernunft an sich selbst ist, kann von Metaphysik als einer Wissenschaft des Uebersinnlichen die Rede seyn. Sobald die Vernunft nicht mehr ihre eigene Uebersinnlichkeit anerkennt, und zwar unmittelbar anerkennt (S. die Apodiktik) durch sich selbst, ist schon die vorläufige Idee von einer Wissenschaft des Uebersinnlichen ohne Haltung.

Hypothesen, durch welche die Denkkraft, ohne Selbstprüfung, mit der physischen Lebenskraft vorläufig identificirt wird.

2. Aber wenn denn auch die Vernunft, so lange sie sich selbst getreu bleibt, ihre eigene Uebersinnlichkeit nicht bezweifeln kann, so bleibt doch noch die Frage, ob und in welcher Bedeutung es eine Erkenntniß des übersinnlichen Wesens der Dinge gebe. Mit der Erklärung dessen, was wir überhaupt das Wesen der Dinge nennen dürfen, fängt die Metaphysik an, vorausgesetzt, daß es eine solche Wissenschaft giebt. (Vergl. §. 6. der Einl.) Diese Betrachtungen führen sogleich zur Idee des Absoluten, die der letzte Haltungspunkt aller Begriffe ist, durch deren Combination eine Erkenntniß des übersinnlichen Wesens der Dinge als möglich gedacht werden kann. Mit der Analyse der Idee des Absoluten treten die Begriffe von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit (vergl. §. 31 und 32. der Apodiktik) in derjenigen Bedeutung hervor, welche die Metaphysik angeht; und aus eben diesen Betrachtungen ergeben sich die übrigen Bedeutungen derselben Erkenntnißbegriffe. Unzertrennlich verbunden mit ihnen ist die Analyse des Begriffs der Ursache und seines Correlats, der Wirkung. Sind alle diese Begriffe hinlänglich erörtert, dann erst läßt sich mit philosophischer Bestimmtheit fragen: Was ist die Natur? Und was ist für ein Unterschied zwischen natürlichen und göttlichen Dingen? Ob und

in welchem Sinne die Beantwortung dieser Fragen zur Naturphilosophie, oder zur Religionsphilosophie führe, muß die Ausführung lehren. Eine genauere Anzeige des systematischen Zusammenhangs dieser Lehren läßt sich nicht vorläufig geben, weil dieser Zusammenhang erst da klar wird, wo ein Theil des Systems nach dem andern aus der folgerechten Analyse der Grundbegriffe entwickelt wird. Nur am Schlusse des Ganzen läßt sich auch deutlich einsehen, wie sich der metaphysische Rationalismus von dem logischen sowohl, als dem mathematischen, wesentlich, im strengsten Sinne des Worts, unterscheidet.

Erinnerung an die Lehren der Apodiktik, durch welche das Verhältniß metaphysischer Betrachtungen zum Skepticismus vorläufig erörtert wurde. Vergl. besonders §. 22. 23. der Apodiktik.

3. In der Metaphysik sind eben so wenig, als in andern Wissenschaften, Hypothesen mit sichern Erklärungsgründen zu verwechseln. Aber mehrere metaphysische Hypothesen haben das Eigene, daß sie nicht willkürliche Producte des Erfindungsgeistes sind, sondern nach den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Erkenntnißvermögens unvermeidlich entstehen, wenn die Vernunft entweder sich selbst, oder den Sinnen, zu viel, oder zu wenig zutrauet.

Im

Im Allgemeinen muß freylich der Glaube der Vernunft an sich selbst unbedingt seyn, wenn nicht alles menschliche Wissen zur logischen Einheit eines skeptischen Vorstellungsspiels herabsinken soll (§. 15. 22. der Apodiktik). Aber die Vernunft, die im Allgemeinen an sich selbst glaubt, kann doch mittelbar und unmittelbar in ihrer Verbindung mit der Sinnlichkeit und in ihren einzelnen Functionen sich selbst verkennen. Ist nun die Art, wie die Vernunft sich selbst verkennt, das bestimmte Gegentheil von der Art, wie sie sich selbst wahrhaft erkennt; und sind gewisse metaphysische Hypothesen Folgesätze aus Grundirrthümern, die eben dadurch entstehen, daß das Gegentheil von dem gesetzt wird, was die sich selbst wahrhaft erkennende Vernunft behauptet; so begleiten solche Hypothesen die Wissenschaft, wie der Schatten das Licht. Solche Hypothesen auf ihren wahren Gehalt zurückzuführen, ist bei der Exposition metaphysischer Wahrheiten um so nöthiger, je täuschender sich der Irrthum in der Gestalt einer Hypothese dem Verstande anschmeichelt.

Unterscheidung metaphysischer Hypothesen von empirischen.

4. Mit der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre ist die Metaphysik nicht nur auf das engste verbunden; sie nimmt in der Reihe der philoso-

losophischen Wissenschaften den Faden der Forschung unmittelbar da auf, wo die allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre ihn fallen läßt. Denn der höchste Begriff der Wahrheit ist durchaus metaphysisch. Daß Wahrheit im metaphysischen Sinne nichts anders ist, als Uebereinstimmung unsrer Gedanken mit dem übersinnlichen Wesen der Dinge und dessen Verhältnisse zum Urgrunde alles Daseyns und Denkens, konnte die Apodiktik nur andeuten (vergl. §. 31. der Apodikt.). Die Metaphysik vollendet also die wissenschaftliche Ausführung der Idee der Wahrheit, indem sie lehrt, wie der denkende Geist zum Begriffe von einem übersinnlichen Wesen der Dinge gelangt, und wie weit es der Vernunft beschieden ist, in den unübersteiglichen Schranken der menschlichen Fassungskraft sich einer Kenntniß des Wesens der Dinge überhaupt zu erfreuen. In dieser unzertrennlichen Verbindung mit der allgemeinen Wahrheits- und Wissenschaftslehre erschöpft die Metaphysik den Inhalt der sogenannten theoretischen Philosophie (vergl. §. 2. 3. der Einleit.), abgerechnet die Lehren, die aus der Anwendung metaphysischer Wahrheiten auf die Betrachtung der Natur und der Sittlichkeit resultiren. In welchem Sinne die Religionsphilosophie zu diesen resultirenden Wissenschaften (vergl. §. 5. der Einl.) gezählt, also von der eigent-

eigentlichen Metaphysik getrennt werden muß, zeigt sich am Ziele der metaphysischen Forschung.

5. Dadurch, daß die Metaphysik die wissenschaftliche Ausführung der Idee der Wahrheit vollendet (§. 4.), giebt sie auch dem Begriffe der Wahrscheinlichkeit, den die Apodiktik nicht kennt, eine höhere, d. h. nicht bloß empirische, dafür aber freylich auch nur subjective, Bedeutung. Denn die Wahrscheinlichkeit in der empirischen und objectiven Bedeutung des Worts gründet sich auf die Entdeckung constanter Naturphänomene, aus denen durch Schlüsse nach der Analogie und durch Induction gefolgert wird, was wir vom Laufe der Natur erwarten dürfen, bis wir eines Bessern belehrt werden. In der Metaphysik sind diese empirischen Schlußarten durchaus unbrauchbar, weil sich die Vernunft da, wo die Betrachtung des Uebersinnlichen anfängt, über die empirische Entdeckung der Naturphänomene erhebt. Dafür kann als Folge metaphysischer Betrachtungen, wo die Wissenschaft verschwindet, eine andere Art von Wahrscheinlichkeit, die Eulogie (εὐλογια der alten Akademiker) oder Vernunftmäßigkeit der Urtheile ohne eigentliche Wissenschaft, eintreten, wenn der Verstand, in Ermangelung sicherer Erklärungsgründe, sich diejenige Hypothese

(§. 3.)

(§. 3.) gefallen läßt, die den Principien am angemessensten ist, von denen die Wissenschaft ausgeht. Aber auch dieser Begriff der Wahrscheinlichkeit im metaphysischen Sinne läßt sich für die Fälle, wo er anwendbar ist, nur mit der Wissenschaft selbst genauer entwickeln. Auf keine Art aber ist weder diese, noch irgend eine andere Wahrscheinlichkeit der Meinungen zu verwechseln mit dem ursprünglichen Glauben oder dem unmittelbaren Vertrauen der Vernunft zu sich selbst, dem Anfange alles menschlichen Wissens nach den Lehren der Apodiktik.

Erstes Capitel.

Ontologische Elementarbegriffe.

---

6. Mit der ganzen Kraft eines Axioms tritt aus dem Innern des denkenden Geistes das Urtheil hervor, daß allem Werden ein Seyn zum Grunde liegt; daß aber nur dasjenige wahrhaft ist, was auf irgend eine Art etwas in sich selbst und durch sich selbst ist. Läßt die Vernunft sich dieses Urtheil entreissen; oder, läßt sie sich gefallen, daß es zurückgeführt werde auf eine bloß logische Vorstellungsart; so bleibt dem menschlichen

chen Geiste freilich kein anderes Erkennen und Wissen übrig, als, auf der einen Seite, das empirische, das nur Facta als Facta zusammenreihet, auf der andern Seite das formale (rein logische und rein mathematische), das die Realität umgeht, und nur Verhältnisse als Verhältnisse erwägt (Apodikt. §. 9. 26.). Der Begriff desjenigen Seyns, von dem hier die Rede ist, kann aber nur durch absichtliche Selbsttäuschung, etwa einer Hypothese zu Gefallen, verwechselt werden mit dem Begriffe des logischen Etwas. (Vergl. Apodikt. §. 2. 9.). Durch den Begriff des logischen Etwas wird überhaupt nichts weiter gesetzt, als ein Object der Beurtheilung, es sey ein wirkliches, oder ein erdichtetes, eine Erscheinung (Apodikt. §. 25.), oder ein bloßer Begriff. Durch die Art, wie einem Objectbegriffe Prädicate beygefügt werden, wird über das mehr als logische Daseyn (die Existenz) gar nichts entschieden. Dieses eigentliche, dem Werden der Dinge zum Grunde liegende Daseyn liegt gar nicht im Umkreise einer bloß logischen Reflexion.

Kant's sinnreicher Versuch, durch eine logische Hypothese den Begriff der Substanzialität zu erschöpfen.

7. Mit der Aufklärung des Begriffes vom Daseyn überhaupt fängt die Metaphysik an, um zu finden, was der Ausdruck Wesen der Dinge bedeutet. Es versteht sich von selbst, daß der Verstand, um über Daseyn zu urtheilen, dasjenige Daseyn, von dem hier die Rede ist, nicht in einem Begriffe auffassen kann, ohne es, wie jedes andere Object des Denkens, in der logischen Form des Etwas (§. 6.) zu fixiren. In dieser logischen Form wird das Daseyn bald zum Dinge, bald zur Eigenschaft eines Dinges. Es wird zum Dinge, nehmlich im logischen Sinne, wenn es als etwas in dem Objecte selbst Enthaltenes und insofern als Einerlei mit dem Objecte gedacht wird. Es wird zur Eigenschaft, wenn das Object vorläufig nur als möglich gedacht, und hinterher gefragt wird, ob dieses mögliche Object auch ein wirkliches sey. Sonst nennen wir Ding im logischen Sinne auch alles Denkbare, oder im empirischen Sinne jedes materielle Object, d. i. jedes Object der sinnlichen Erkenntniß. Die Vieldeutigkeit dieser Wörter erschwert die Untersuchung, darf sie aber nicht stören. Die Wörter Ding und Wesen mögen denn auch in einigen Bedeutungen Synonyme seyn. Ist aber vom Wesen der Dinge philosophisch die Rede, so bedeutet das Wesen des Dinges Dasjenige im Daseyn, kraft dessen etwas,

das

das wahrhaft ist, auf irgend eine Art in sich selbst und durch sich selbst ist (§. 6.). Das ist eben die Bedeutung des unendlich merkwürdigen, als Axiom hervortretenden Urtheils (§. 6.), das wir den Satz des Daseyns nennen wollen. Wie nun der Verstand zu diesem Urtheile gelangt, und ob, oder in wie fern es ein Axiom genannt werden darf, kann nur durch Analyse und Deduction des wahren Begriffes vom Daseyn erkannt werden.

Nöthige Warnung vor den Mißverständnissen, die unvermeidlich sind, wenn man sich nicht gewöhnt, die Bedeutung der Wörter Wesen und Ding aus der Sprache der einen Schule in die Sprache der andern zu übersetzen.

8. Der Apodiktik verdanken wir die Lehre, daß eine gewisse Art des Daseyns gedacht werden muß, als sich selbst offenbarend im unmittelbaren Zusammentreffen des Denkens mit dem Empfinden (Apodikt. §. 20. 21.). Die Frage: was denn dieses sich selbst offenbarende Daseyn ist? hat keinen Sinn; denn alles das Daseyn betreffende Was setzt, als Prädicat, schon das Daseyn selbst, als Object, im Verstande voraus. Ohne das unmittelbare Bewußtseyn des Daseyns hätten wir gar keinen Begriff vom Daseyn. Dieses Be-

wußtseyn aber ist von dem Glauben der Vernunft an sich selbst unzertrennlich. Jenes Daseyn nun, das im unmittelbaren Zusammentreffen des Denkens mit dem Empfinden sich selbst offenbart, ist das zwiefache, das subjective Daseyn unsrer selbst, und das objective der Dinge außer uns. Aber dieses zwiefache Daseyn ist durch und durch relativ, weil es sich nicht anders offenbart als durch die Virtualität*, in welcher das Ich selbst sich nur in so fern findet, als es sich zurückzieht von den Objecten, mit denen es doch durch die Sinnlichkeit verbunden bleibt. Eben deßwegen offenbart sich uns durch den Gegensatz der Subjectivität und Objectivität durchaus nichts von einem Wesen der Dinge (§. 7.). Unterdessen nennen wir alles Dasjenige wirklich (reell), was der wahren Bedeutung dieses Gegensatzes gemäß gedacht wird.

Folgen der täuschenden Vorstellungsart, nach welcher das Daseyn überhaupt mit der Objectivität verwechselt wird.

9. Versuchen wir, den Begriff des Daseyns in seiner Beziehung auf das Wesen der Dinge durchaus objectiv aus der empirischen Unterscheidung des Etwas von dem Nichts zu deduciren, so scheint der Begriff von einem Wesen

der

der Dinge sich selbst in ein Nichts aufzulösen. Denn Etwas im empirischen Sinne ist nur das Wirkliche, das, als solches, empfunden wird. Die Vernunft erkennt es in der Empfindung, kann es aber ohne die Empfindung nicht erkennen. Wo wir also objectiv durch die Sinne nichts wahrnehmen, da ist auch vor der Vernunft, die nur empirisch reflectirt, nichts vorhanden, außer dem denkenden Subjecte selbst und seinen Vorstellungen. Das Nichts selbst tritt in der empirischen Reflexion hervor, wo wir das Gedachte, als etwas bloß Gedachtes, von den Gegenständen der Wahrnehmung unterscheiden. Das Gedachte, als solches, gilt dann für das Gegentheil des Wirklichen. Abstrahiren wir in dieser empirischen Reflexion von allen Gegenständen, die in die Sinne fallen, so erzeugt die Denkkraft jenes logische Vacuum, das wir das reine Nichts nennen. Außer diesem reinen Nichts scheint aber kein Object übrig zu bleiben, wenn wir durch Vernunft das Wesen der Dinge zu entdecken suchen, nachdem wir es in dem Gegensatze der Subjectivität und Objectivität nicht finden konnten (§. 8.). Also scheint die Vernunft, die das Wesen der Dinge sucht, und ohne Voraussetzung dieses Wesens kein Daseyn als ein wahres anerkennt (§. 6.), das widersinnigste aller Gedankenspiele zu treiben. Denn,

kann das Wesen der Dinge nur aus dem Nichts erkannt werden, so ist Alles im Grunde Nichts. Alle vernünftige Forschung würde dann durch die Vernunft selbst zugleich angefangen und aufgehoben; und die Vernunft würde durch sich selbst in Unvernunft verwandelt.

Vorläufige Unterscheidung des Gedachten von dem Idealen, und des Wahrgenommenen von dem Realen. — Wie der Religionsstifter Fo auf den Einfall gerathen konnte, das Nichts für das Wesen der Dinge zu erklären.

10. Aber die Vernunft, die sich selbst vertrauet, ist so weit von der Vorstellung entfernt, das Wesen der Dinge mit dem Nichts zu identificiren, daß sie, ungestört durch empirische Reflexionen, gerade da, wo sie sich über den empirischen Gegensatz des Subjectiven und Objectiven erhebt, in sich selbst den Urbegriff des Absoluten findet, durch den sie das Wesen der Dinge denkt. (Vergl. Apodikt. §. 31.) Dieß ist der Begriff, von welchem der Satz des Daseyns (§. 7.) ausgeht. Durch diesen Begriff wird die Vernunft zu dem apodiktischen Urtheile genöthigt, daß allem Werden ein Seyn zum Grunde liegt, und daß nur Dasjenige wahrhaft ist, was auf irgend eine Art in sich selbst und durch sich selbst ist. Das Absolute ist das

Schlecht-

Schlechthin-Nothwendige, der ewige Träger des Alls. Alles, was ist, kann nur insofern als wahrhaft vorhanden gedacht werden, als sein Daseyn gegründet ist in dem Absoluten, das von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst und durch sich selbst ist. Die Sprache versagt uns die Worte, wenn wir uns diese unerschöpfliche Idee ganz verdeutlichen wollen. Die Gewalt, mit der sie den innern Sinn ergreift, schlägt den Verstand nieder. Denn je tiefer wir in den Gehalt dieser Idee einzudringen versuchen, desto deutlicher sehen wir ein, wie in ihr alle die Begriffe zusammenfallen, die der Verstand getrennt halten muß, um etwas zu erklären, nahmentlich die Begriffe des Daseyns und der Kraft; der Ursache und Wirkung; der Wirklichkeit, Möglichkeit, und Nothwendigkeit. Noch unbegreiflicher scheint zu seyn, wie die Vernunft da den Urgrund alles Daseyns erkennt, wo für den Verstand, der dem Gegensatze der Subjectivität und Objectivität getreu bleibt, auf der objectiven Seite das Nichts anfängt (§. 9.). Dennoch müssen wir uns in klaren Begriffen, wenn auch nicht vom Absoluten selbst, wenigstens von den Verhältnissen unsrer Gedanken zur Idee des Absoluten, Rechenschaft geben können; denn, was Verhältniß ist, ist auch beurtheilbar. (Apodikt. §. 33.)

Ueber die Vernachlässigung der reinen, noch durch kein Prädicat, das der ursprünglichen Wesenheit überhaupt abgerechnet, bestimmten Idee des Absoluten in allen philosophischen Schulen bis auf Kant.

11. Aber ehe wir uns Rechenschaft geben können vom Verhältnisse unsrer Gedanken zur Idee des Absoluten, ist durchaus erforderlich, daß wir die Idee, als ursprüngliche Vorstellung, unterscheiden von dem Absoluten selbst, gerade so, wie wir die sinnliche Vorstellung, die wir von den äußern Gegenständen durch Wahrnehmung erhalten, von den wirklichen Gegenständen selbst unterscheiden müssen, wenn wir das Wachen nicht für ein ursprüngliches Träumen halten und nicht die ganze sinnlich erkennbare Außenwelt versinken lassen wollen im Traume des psychologischen Idealismus. (Apodikt. §. 18.). Die Apodiktik hat gelehrt, daß die Möglichkeit einer Unterscheidung der Wahrnehmung von ihren Gegenständen unerklärbar ist; daß aber die Wirklichkeit dieser Unterscheidung nur von Dem bezweifelt werden kann, wer sich einer beliebigen Vorstellung zu Gefallen über das Bewußtseyn des wirklichen Lebens hinausschwingen will. Und genau so verhält es sich mit dem unmittelbaren Erkennen des Absoluten durch die Vernunft. Das Absolute offenbart sich selbst, wie das relative Daseyn

des Subjects und der äußern Objecte sich selbst offenbart (Apodikt. §. 20.). Was die Wahrnehmung in der Sinnlichkeit, das ist in der Vernunft die ursprüngliche Idee, durch die das Absolute unmittelbar erkannt wird. Aus der Wahrnehmung wird ein Begriff, wenn der Verstand das Substrat ergreift, daß die Sinnlichkeit dem Bewußtseyn zuführte. (Apodikt. §. 5.). Aus der ursprünglichen Idee des Absoluten, die sich in einem unerschöpflichen Gefühle verliert, wird ein Ur-Begriff, wenn die Vernunft den innern Sinn afficirt (Apodikt. §. 30.), indem sie durch sich selbst das Absolute unmittelbar erkennt. Der Begriff des Absoluten ist, als Begriff, wie jeder andere Begriff, ein Product des Verstandes. Er hat sein Substrat im Bewußtseyn einer Function des innern Sinnes. Aber die ursprüngliche Idee, durch die das Absolute unmittelbar erkannt wird, ist erhaben über alle Begriffe. Die Vernunft erkennt, mit einem Worte, sich selbst als ein höheres Wahrnehmungsvermögen, gleichsam als einen Sinn für das Uebersinnliche, indem sie das Absolute erkennt. Das Absolute selbst verhält sich also zu der Idee, wie die materiellen Objecte sich zu den sinnlichen Vorstellungen verhalten. Denn wollten wir annehmen, daß die Idee des Absoluten zwar der Vernunft ursprünglich angehöre, aber

nur als subjectives Product der Vernunft, so lösete sich der Satz des Daseyns selbst, dieser Ursatz, an den die Vernunft alle Wahrheit anknüpft, in eine bloß subjective Vorstellung auf, und die Vernunft täuschte unmittelbar sich selbst.

Ob die Lehre Kant's, daß die Idee des Absoluten in theoretischer Hinsicht bloß regulativ für die Vernunft sey, wirklich so zu verstehen, als habe Kant das Absolute selbst auf eine bloße Idee zurückführen wollen?

12. Will man das unmittelbare Erkennen des Absoluten durch die Idee ein Anschauen des Absoluten nennen, wie man das unmittelbare Erkennen durch die Sinnlichkeit Anschauung nennt, so thut das Wort nichts zur Sache. In der Sache selbst aber bleibt der wesentliche Unterschied zwischen der unmittelbaren Erkenntniß materieller Objecte durch die Sinnlichkeit, und der unmittelbaren Erkenntniß des Absoluten durch die Idee, daß die Idee, die Unmittelbarkeit abgerechnet, mit der sinnlichen Anschauung durchaus nichts gemein hat. Durch die sinnliche Anschauung werden Gegenstände erkannt, die sich als bestimmte Gegenstände mit bestimmbaren Eigenschaften dem Verstande darstellen und zur Beurtheilung in einer unendlichen

Menge von Verhältnissen darbieten. Durch die Idee des Absoluten aber wird das Absolute selbst nicht als ein bestimmter Gegenstand mit bestimmbaren Eigenschaften, sondern nur unbestimmt als das Ur-Wirkliche erkannt. Was das Absolute seyn mag? ob ein Gott, ein Weltschöpfer? ob ursprünglich verschieden von der Natur, oder identisch mit der Natur? Diese Fragen beantworten sich aus der Idee des Absoluten nicht so von selbst, wie die empirische Frage, was ein materielles Object sey, sich von selbst beantwortet, indem wir das Object in der Anschauung mit seinen Eigenschaften erkennen. Nur über das unbestimmte Erkennen des Absoluten durch die Idee kann nicht gestritten werden, wenn man den Satz des Daseyns (§. 6. 7.) verstanden hat. Mit dem Bestreben, das Absolute im Begriffe durch Prädicate zu fixiren, fängt die metaphysische Untersuchung wieder von vorn an. Erkennte z. B. Jedermann das Absolute unmittelbar durch die Idee als einen Gott, wie Jedermann unmittelbar in der Anschauung die Gestalt und Farbe einer Rose erkennt; so könnte kein Mensch, der nicht verrückt ist, das Daseyn Gottes bezweifeln, eben so wenig, als Jemand, der nicht blind ist, die Gestalt und Farbe der Rose empirisch bezweifeln kann. Geben wir auch vorläufig

zu,

zu, daß das Absolute sein Daseyn nicht offenbare, ohne zugleich sein wahres Verhältniß zur Natur und dem Wesen der Dinge zu offenbaren; so ist denn doch die Frage: welches denn jenes Verhältniß ist, oder, wie das Absolute sich offenbart? nicht einerlei mit der Präliminarfrage: ob es sich offenbart? Und nur diese Präliminarfrage sollte hier in der Analyse der metaphysischen Elementarbegriffe beantwortet werden.

Warum keine philosophische Verständigung möglich ist unter Disputanten, von denen der eine behauptet, ihm offenbare sich das Absolute schon in der Idee als Urheber der Natur, während der andere bei der Behauptung bleibt, es offenbare sich ihm als identisch mit der Natur, oder als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, des Geistes und der Materie, u. s. w.

13. Ehe wir unternehmen dürfen, über die Art, wie das Absolute sich wahrhaft offenbart, Aussprüche zu thun, durch welche nicht bloß unsre Subjectivität sich ausspricht, müssen wir mit logischer Bestimmtheit die übrigen Elementarbegriffe der Metaphysik fixiren. Dieß sind die Begriffe, ohne welche man sich weder vom Satze des Daseyns überhaupt, noch vom Verhältnisse des Absoluten zu der Natur der Dinge verständliche Rechenschaft geben kann. Unter ihnen tritt schon

in dem Satz des Daseyns (§. 6. 7.) der Begriff der Ursache mit seinem Correlate, der Wirkung, hervor. Denn indem wir das Werden von dem Seyn unterscheiden, denken wir entweder ein Daseyn als hervorgebracht durch ein anderes, oder wenigstens einen Zustand als hervorgebracht (bewirkt) durch ein Daseyn, oder durch einen andern Zustand. Schon das Wörtchen Durch spricht das Causalverhältniß aus, das zugleich die Basis aller Erklärungen ist. Ließe sich dieses Verhältniß zurückführen auf ein bloß logisches Gesetz der Verknüpfung der Begriffe, so fiele alles menschliche Wissen da, wo das Erklären anfängt, aus einander; denn das Erklären selbst bedeutete dann nichts weiter, als, sich logisch vorstellen müssen, daß Eins aus dem Andern folgt, ohne alle Erkenntniß eines innern Grundes der Folge. Selbst als logische Hypothese zerstört die Meinung, daß die Causalität ursprünglich ein bloßes Gedankenverhältniß sey, sich selbst; denn schon die logische Folge, das syllogistische Also, setzt, sobald dieses also als Erklärungsgrund gedacht wird, eine Combination der Begriffe durch die Denkkraft als eine wirkliche, nicht bloß gedachte Ursache, d. h. als eine wirkende Kraft voraus. Soll nun auch das Verhältniß der Denkkraft zu den Begriffen, als ihren Wir-

kungen,

kungen, nur als ein bloß gedachtes Verhältniß, ohne innere Wirklichkeit, gedacht werden, so ist auch ein Schluß nichts weiter, als etwas bloß Gedachtes, ohne alle innere Beziehung auf etwas Wirkliches außerhalb des Verstandes; und alles Erklären ist dann ein logisches Träumen.

Kritik der Kantischen Deduction der Causalität aus der hypothetischen Urtheilsform. Vergleichung dieser Deduction mit der Causalitätslehre von Hume.

14. Weit natürlicher, als eine bloß logische Deduction der Causalität, scheint die empirische. Das Werden der Dinge in der Natur ereignet sich wenigstens scheinbar vor unsern Augen; und wo wir etwas werden sehen, wenn es denn auch nur die Art seines Daseyns vor unsern Augen verändert, d. h. etwas Anderes wird, als es war, da sehen wir diese Veränderung doch nur unter der Bedingung sich ereignen, daß zu gleicher Zeit, oder vorher, etwas Anderes sich ereignete, ohne welches jene Veränderung ausbleibt. Dieser empirische Zusammenhang der Ereignisse bestimmt uns, eine Bedingung der Möglichkeit dessen, was, unsers Wissens, sich nicht ohne gewisse vorhergegangene oder hinzukommende andere Ereignisse ereignet, in

in jenen andern Ereignissen zu suchen. Untersuchen wir aber das Verhältniß der Ursachen und Wirkungen, wo es sich in der Natur selbst zu zeigen scheint, genauer, so finden wir, daß der natürliche Zusammenhang der Ereignisse unter gewissen Umständen am Ende doch nur die Vernunft zu dem Urtheile bestimmt, durch welches dieser oder jener Gegenstand der empirischen Reflexion als Ursache, oder als Wirkung, im Verhältniß zu einem andern Gegenstande gesetzt wird; daß aber die wahre Bedeutung der Wörter Ursache und Wirkung durch keine empirische Reflexion erschöpft wird. Denn den Begriff der Möglichkeit, ohne den wir uns kein Causalverhältniß verdeutlichen können, legt die Vernunft durch sich selbst in die empirische Reflexion hinein. Was wir in der That wahrnehmen, ist nie etwas mehr, als das Factum, daß in gewissen Fällen das Eine sich nicht ereignet, wo das Andere, das als Ursache gedacht wird, sich nicht vorher, oder zugleich ereignet. Daß aber unter diesen Umständen das Eine ohne das Andere sich nicht ereignen könnte, d. h. daß das Zweite als Bedingung der Möglichkeit des Ersten gedacht werden muß, und daß in diesem Sinne das Zweite aus dem Ersten entsteht, ist ein Ausspruch der Vernunft, dessen Bedeutung wir nicht einmal verstehen können,

nen, wenn wir uns nicht unmittelbar dessen bewußt werden, was die Vernunft durch sich selbst in die empirische Reflexion hineinlegt.

Wie es gekommen, daß man das Gesetz der Causalität als etwas, das sich von selbst versteht, gewöhnlich nicht einmal zu erklären versucht hat.

15. Es ist eitle Mühe, die wahre Bedeutung der Wörter Ursache und Wirkung zum klaren Bewußtseyn zu bringen, ohne die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen zu Hülfe zu nehmen; und diese Begriffe gewinnen wieder erst dadurch eine logische Haltung, daß sie sich an den Begriff der Causalität anschließen. Forschen wir also, ehe wir weiter gehen, nach der Wurzel des Begriffes der Möglichkeit, so zeigt sich bald, daß die Vernunft durch diesen Begriff in gewisser Hinsicht sich über das Wirkliche erhebt, in anderer Hinsicht aber durch eben diesen Begriff uns auf irgend eine schon vorausgesetzte Wirklichkeit verweiset. Das Mögliche liegt über dem Wirklichen, so fern wir von jeder relativen Wirklichkeit abstrahiren können, und so fern keine relative Wirklichkeit Statt finden kann ohne Abhängigkeit eines Daseyns von einem andern Daseyn in Causalverhältnissen. Abstrahiren wir aber von aller vorausgesetzten Wirklichkeit, so wird das Mögliche selbst zur logischen Null, d. h. zu einem

nem durchaus negativen Begriffe, der nichts weiter, als Abwesenheit des Wirklichen bedeutet. In diesem negativen Sinne gilt auch das Urtheil: Es ist möglich, für die Form des Zweifels. Wir sagen: Es kann seyn, wenn wir weder bejahen, noch verneinen. Diese bloß logische Bedeutung des Begriffes der Möglichkeit deutet aber schon sichtbar auf die Wurzel des Begriffes hin. Nach den logischen Gesetzen des Denkens ist die Abstraction (Apodikt. §. 6.) an keinen Gegenstand so gebunden, daß sie ihn nicht in der logischen Vorstellung aufheben könnte, um an seine Stelle etwas anderes, oder das logische Vacuum, das Nichts, zu setzen. Und nichts anderes, als entweder eben dieses Nichts (vergl. §. 9.), oder irgend etwas Anderes, aber Unbestimmtes, ist das Mögliche im rein logischen Sinne. Daß der Begriff des Möglichen in diesem Sinne ein Erzeugniß der Denkkraft selbst ist, liegt am Tage. Aber auch nur in diesem Sinne ist das Mögliche, als das Denkbare überhaupt, über alles und jedes Wirkliche schlechthin erhaben. Denkbar überhaupt heißt hier nicht einmal, was vernünftigerweise, d. i. den allgemeinen Gesetzen des Denkens und Erkennens gemäß, gedacht wird, sondern nur, was überhaupt gedacht wird.

Kritik der Versuche einer empirischen Deduction des Begriffes der Möglichkeit.

16. Denken wir uns bestimmter unter dem Möglichen das vernünftigerweise Denkbare, so beschränken wir schon die Denkbarkeit, der Logik gemäß, nach dem Princip des Widerspruchs; oder wir setzen überdieß noch andere Urtheile, als vor der Vernunft bewährt, voraus. Nach dem Princip des Widerspruchs erkennen wir aber das Mögliche wieder nur im bloß logischen Sinne (S. den Beweis in der Apodikt. §. 12.) als dasjenige, was in unserm Verstande den Gesetzen der Einheit des Denkens nicht widerstreitet. Diese logische Möglichkeit erweitert sich zur transcendentalen (vergl. Apodikt. §. 18. 26.), wenn wir uns als möglich denken, was in unsrer Vorstellung der Form des Gemüths überhaupt (vergl. Apodikt. §. 26.) nicht widerstreitet. Aber auch durch diese Erklärung wird derjenige Sinn des Begriffes der Möglichkeit nicht getroffen, der die Metaphysik angeht. Nicht einmal unsre empirischen Urtheile über das Mögliche werden durch die transcendentale Vorstellbarkeit erschöpft; denn möglich im empirischen Sinne nennen wir, was bekannten Naturgesetzen nicht widerstreitet; und jedes Naturgesetz setzt schon einen bestimmten Causalnexus in der Natur voraus.

Kritik

Kritik des Kantischen Versuchs, den Begriff der Möglichkeit als eine Kategorie zu deduciren.

17. Der metaphysische Begriff der Möglichkeit tritt erst da hervor, wo wir fragen, ob und in wie fern dieses, oder jenes Denkbare übereinstimmt mit dem allgemeinen Causalnexus der Dinge und mit dem Verhältnisse dieses Causalnexus zum Absoluten (§. 10.). Auch hier bedeutet die Möglichkeit zuerst vernunftmäßige Denkbarkeit (§. 16.); aber sie bedeutet noch etwas mehr. Was dieses Mehr ist, liegt in den Begriffen des Causalnexus und des Absoluten. Alle relative Wirklichkeit wird durch die Vernunft selbst in die Sphäre der vernunftmäßigen Denkbarkeit hinaufgezogen, indem wir den Grund suchen von dem, was ist. Nennen wir nun Grund alles dasjenige, was die Vernunft selbst als Etwas setzt, ohne dessen Voraussetzung etwas Anderes vernünftigerweise nicht gedacht werden kann (vergl. Apodikt. §. 16.), so heißt Ursache dasjenige in der Wirklichkeit, ohne dessen Voraussetzung etwas Anderes in bestimmten Verhältnissen nicht als wirklich gedacht werden kann. Das Können ist es, was auf diese Art die Begriffe der Möglichkeit und der Causalität vereinigt. Dieses Können nun, das die metaphysische Möglichkeit sowohl, als die empirische, enthält, läßt sich auf

keine andere Art deduciren, als, durch Zurückweisung auf das Bewußtseyn des unmittelbaren Zusammentreffens des Denkens mit dem Daseyn. (Apodikt. §. 20. 21.). Die Vernunft selbst erzeugt den Begriff der Causalität zugleich mit der Realbedeutung des Begriffes der Möglichkeit. Indem wir, unmittelbar durch die Vernunft selbst genöthigt, in unsern Gedanken den Grund dessen, was wir als wahr erkennen, in einer vernunftmäßigen Voraussetzung suchen, denken wir uns auch nothwendig alle relative Wirklichkeit, die mehr als bloßer Gedanke ist, gegründet in einer andern relativen Wirklichkeit, und in diesem Sinne, der das Denken unmittelbar an das Daseyn knüpft, als eine Ursache, also, mit andern Worten, als einen Realgrund. Im logischen Sinne fallen die Begriffe von Grund und Ursache zusammen. Im metaphysischen und empirischen Sinne aber ist die Ursache eine Kraft, d. i. ein Realgrund, und, als solcher, in der Wirklichkeit selbst enthalten.

Ueber die verschiedenen Bedeutungen der Wörter Grund und Ursache in verschiedenen Schulen.

18. Vergebens versuchen wir, in einer vernünftigen Vorstellung die Kraft von dem Daseyn, oder das wahre Daseyn von der ihm einwohnenden

den Kraft, zu trennen. Aber warum wir beides nicht trennen können, ist eben so unerforschlich, als, warum uns die Vernunft überhaupt durch sich selbst zu gewissen Vorstellungen bestimmt, denen wir unbedingt vertrauen müssen, wenn nicht ein grundloses Vorstellungsspiel an die Stelle des Erkennens treten soll. (Apodikt. §. 22.). Eine dieser Vorstellungen, die zu den ersten Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens gehören, und die die Vernunft nicht aufgeben kann, ohne den Glauben an sich selbst zu verlieren, ist der Begriff der Causalität. Unbegreiflich bleibt, wie die Kraft dem Daseyn einwohnt; denn nur unter der Voraussetzung, daß allem Daseyn eine Kraft einwohnt, können wir begreifen, daß überhaupt etwas geschieht oder sich ereignet. Wir begreifen und erkennen ebendeßwegen das Werden auch nur in dem Daseyn und mit dem Daseyn. Mit der Reihe von Veränderungen, die aus dem Daseyn hervorgehen, und die wir als Wirkungen der dem Daseyn einwohnenden Kräfte denken müssen, offenbart das Daseyn überhaupt sich selbst (§. 8.), und mit dem Daseyn selbst offenbaren sich die Kräfte, die wir unbezweifelbar erkennen. Aber eben deßwegen erkennen wir auch nirgends eine Kraft als etwas an sich. Nur in den Verhältnissen, in welchen das Daseyn sich selbst offenbart, erkennen wir

wirkliche Kräfte. So erkennen wir mit dem objectiven Daseyn der Dinge die Kräfte der Natur, und mit dem subjectiven Daseyn unsrer selbst die Kräfte unsrer selbst, die wir Seelenkräfte nennen; (Vergl. Apodikt. §. 28. 29.). Nun steht aber, wie wir gefunden haben, der Gegensatz der Subjectivität und Objectivität unter der Bedingung der Virtualität, in welcher die Subjectivität selbst nur unter Voraussetzung der Objectivität da ist. (Apodikt. §. 21. 28.). Also erkennen wir weder irgend eine Naturkraft an sich, noch irgend eine Seelenkraft an sich. Wir erkennen überall, wo von Naturkräften, oder von Seelenkräften, die Rede ist, nichts weiter, als, wie alle relative Causalität auf eine unbegreifliche Art sich verliert in der Virtualität, als einer Thätigkeit, die das Leben selbst ist. Trennen wir aber die Ursache, als etwas bloß Gedachtes, vom Bewußtseyn der Virtualität oder des wirklichen Lebens, so wird die auf diese Art isolirte Ursache zum bloßen Grunde, durch den wir dann allerdings nichts weiter erkennen, als die nothwendige Voraussetzung von etwas durchaus Unbestimmtem. (Vergl. den vorigen §.).

Kritik des aristotelischen Unterschiedes zwischen der Wirklichkeit κατα δυναμιν (potentia) und der κατ' ἐνεργειαν (actu).

19.

19. Vom Verhältnisse der Causalität zum Absoluten, zur Natur, und zur Freiheit, wird in den folgenden Capiteln die Rede seyn. Zur Aufklärung des Begriffes der Causalität überhaupt gehört noch die Bemerkung, daß die Wirkung gedacht werden darf als außer der Ursache vorhanden, soweit es überhaupt zulässig ist, ein Wirkliches von dem andern in der Vorstellung zu trennen. Wie weit aber diese Trennung zulässig ist, kann erst die Folge lehren, wann wir das Verhältniß des relativen Daseyns zum absoluten näher kennen gelernt haben werden. Unterdessen haben wir schon die Wirklichkeit überhaupt als den Inbegriff alles dessen kennen gelernt, was zum Daseyn gehört, oder eine Folge des Daseyns ist. Eine andere Erklärung des Begriffes der Wirklichkeit läßt sich nicht geben. Wer die Wirklichkeit, als solche, für etwas bloß Gedachtes erklärt, hat Mühe, nur einigermaßen begreiflich zu machen, was er redet. Das Daseyn selbst wird ein wirkliches genannt, um es durch diese Bezeichnung zu unterscheiden vom bloßen Begriffe des Daseyns. Aber auch der bloße Begriff hat seine logische Wirklichkeit, wie Alles seine Wirklichkeit hat, was unbezweifelbar zu irgend einem Daseyn gehört, oder eine Folge des wirklichen Daseyns ist. Das Wirkliche oder Reale steht dem Idealen entgegen,

sofern das Ideale als etwas bloß Gedachtes, oder überhaupt nur in der Vorstellung Vorhandenes, gesetzt wird. Aber das Ideale selbst ist das Wirkliche, sofern das Denken zusammenfällt mit dem Daseyn. (Apodikt. §. 20.). Das Ideale im höheren Sinne ist das übersinnlich-Wirkliche, das nur da erkannt wird, wo sich der denkende Geist zur Offenbarung des Absoluten (§. 11.) erhebt. Alle Wirklichkeit aber muß, wie alles Daseyn, gedacht werden als gegründet im Absoluten, das deßwegen das Ur-Wirkliche heißt. Denken wir uns also das Verhältniß der relativen Wirklichkeit zur absoluten durch den Begriff der Causalität (§. 17. 18.), so heißt das Absolute in Beziehung auf das Denken der Urgrund aller Wirklichkeit, und in Beziehung auf das Daseyn selbst die Grundursache d. i. diejenige Ursache, ohne deren Voraussetzung überall vernünftigerweise keine Ursachen gedacht werden können.

Kritik der Kantischen Kategorie der Wirklichkeit.

20. Durch die Beziehung des Möglichen (§. 15. 16. 17.) auf das Wirkliche (§. 19.) nach Gesetzen der Causalität (§. 17. 18.) erkennen wir das Nothwendige im philosophischen Sinne. Nothwendig im empirischen Sinne

heißt

heißt bekanntlich, was nicht zu ändern ist, oder, was der Mensch, gern oder ungern, sich gefallen lassen muß, wenn die Kräfte, die er zur Errei- chung eines gewissen Zweckes seinem Willen unter- werfen kann, ihm den Dienst versagen. Diese em- pirische Nothwendigkeit wird mehr gefühlt, als erkannt. Das Nothwendige im philosophischen Sinne ist etwas Anderes. Es ist, so fern es gedacht wird, der feste Punkt, an den die Vernunft alle Urtheile anzuknüpfen sucht, durch die sich die Wissenschaft unterscheiden soll von der Meinung. Eine solche Nothwendigkeit erkennt die Vernunft schon in der allgemeinen Bedingung der Möglichkeit des Erkennens. Alles menschliche Erkennen ist bedingt und bestimmt durch die Form des Gemüths (Apodikt. §. 26. 27.). Was dieser Form nicht gemäß ist, ist nicht erkennbar. Auf diese Form gründet sich die formale Nothwendigkeit der Urtheile, die sich aus dem Bewußtseyn der höchsten Gesetze des menschlichen Erkennens entwickeln. Diese Gesetze hangen wieder zusammen mit den logischen Denkgesetzen oder Bedingungen der Möglichkeit einer Uebereinstimmung unsrer Gedanken unter einander. Niemand bezweifelt deßwegen die formale Nothwendigkeit der Logik und der Mathematik; denn wer eine logische, oder mathematische Wahrheit bezweifeln

wollte,

wollte, müßte diejenigen Gesetze seines eigenen Denkens und Erkennens bezweifeln, ohne deren Voraussetzung nicht einmal die Möglichkeit einer logischen, oder mathematischen Wahrheit übrig bleibt. Aber mit dieser, in der Form des Gemüths gegründeten Nothwendigkeit erkennt die Vernunft kein Daseyn. Durch die Beziehung auf das Daseyn unterscheidet sich die metaphysische Nothwendigkeit von der logischen und mathematischen. Durch den Satz des Daseyns selbst (§. 6. 7.) wird die reelle, im Daseyn selbst enthaltene Nothwendigkeit gesetzt, nach welcher überall nur unter der Bedingung etwas als möglich, oder wirklich, gedacht werden kann, wenn irgend ein Seyn, das dem Werden zum Grunde liegt, unbedingt als nothwendig gedacht wird.

Kritik der Kantischen Kategorie der Nothwendigkeit. — Andeutung des moralischen Begriffes der Nothwendigkeit.

21. Nur durch unmittelbares Bewußtseyn der Idee des Absoluten (§. 10. 11.) erkennen wir das Nothwendige im metaphysischen Sinne. Darum ist es auch eitle Mühe, die wahre Bedeutung dieser Nothwendigkeit auf eine andere Art rechtfertigen zu wollen, als, durch Zurückweisung auf das unmittelbare Bewußtseyn. Denn sonst dürften

ten

ten wir ja auch fragen, warum denn irgend ein Daseyn als unbedingt nothwendig gesetzt werden soll; und mit dieser Frage hebt die Philosophie sich selbst auf, weil das Absolute, das mit dem Unbedingt-Nothwendigen Eins und Dasselbe ist, auch der letzte Erkenntnißgrund, also das letzte Darum für jedes Warum ist. Die Vernunft, die an sich selbst glaubt, spricht hier ihr unbedingtes So ist es auf eine solche Art aus, daß sie eben in dem Unbegreiflichen den Anfangspunkt alles Begreifens erkennt. Durch sich selbst ist das Unbedingt-Nothwendige vor der Vernunft so gewiß, als die Vernunft selbst ist; denn es ist Eins und Dasselbe mit dem Absoluten, ohne welches überall nichts wäre; und dieses Absolute kann die Vernunft nicht verleugnen, wenn sie nicht sich selbst verleugnen will. Alle Nothwendigkeit der Causalverhältnisse (§. 15. 16. 17.) hängt am Absoluten. Eben deßwegen ist alles nothwendig, was der Causalnexus der Dinge mit sich bringt. Aber auch nur so weit, als sich ein Causalnexus unter den Dingen verfolgen läßt, ist eine Unterscheidung des Nothwendigen von dem Möglichen und Wirklichen möglich. Im Absoluten selbst ist das Mögliche mit dem Wirklichen und Nothwendigen Eins und Dasselbe. Daraus folgt weiter, daß die Metaphysik, als höchste Wissenschaft,

schaft, deren Grundbegriff der Begriff des Absoluten ist, das Räthsel des Daseyns überhaupt auf keine andere Art lösen kann, als, indem sie das relative Daseyn sowohl, als das absolute, unbedingt anerkennt, wie die Vernunft es gebietet. In Causalverhältnissen aber muß sich nachweisen lassen, wie sich das relative Daseyn zum absoluten verhält. Alles Daseyn heißt endlich, sofern es durch den allgemeinen Causalnexus der Dinge bedingt und beschränkt ist. Das Absolute, als Grund der Möglichkeit aller Causalverhältnisse heißt das Unendliche. Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen ist also der bestimmtere Gegenstand der Metaphysik.

Zweites Capitel.

Vom Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen.

---

22. Ob das Absolute (§. 10. 11.) oder Unendliche (§. 21.) als solches und also an sich erkannt werde, darf kaum noch ein Mal gefragt werden. Denn ohne dieses An sich ist das Absolute nicht da. Eben darum offenbart es sich selbst als Urgrund aller Wesenheit oder als das Wesen

der

der Wesen (§. 8.); und eben deßwegen kann einem Dinge überhaupt nur in so fern ein wahres Daseyn (§. 6.) zugesprochen werden, als sein Daseyn gegründet ist im Absoluten. Aber wie kann denn nun, außer dem Absoluten selbst, irgend etwas in sich selbst und durch sich selbst seyn? Und wenn nichts außer dem Absoluten in sich selbst und durch sich selbst ist, wo bleibt das Wesen der Dinge? Diese Fragen nöthigen uns, zurückzukehren zum reinen Urbegriffe des Absoluten (§. 11.), damit wir mit der ganzen Kraft unsers Geistes uns bewußt werden, wie sich auf diesen Urbegriff die übrigen höchsten Erkenntnißbegriffe beziehen. Fangen wir nun mit dem Begriffe der Vernunft selbst an, so finden wir, daß das Absolute, indem es unmittelbar durch die Vernunft sich unserm Geiste offenbart, nothwendig gedacht werden muß als erhaben über alle sinnlichen Vorstellungen, und folglich durchaus ohne sinnliche Prädicate. Indem wir dem Absoluten alle sinnlichen Prädicate absprechen, erkennen wir es in dieser Hinsicht zwar nur negativ. Aber diese negative Erkenntniß sichert uns doch schon vor Irrthümern, von denen sich der menschliche Geist oft genug hat bethören lassen, wenn er, den Sinnen mehr trauend, als der Vernunft, das Absolute verkannte. Wer also die Natur, die

unsre

Wie die Metaphysik in neueren Zeiten dadurch verwirrt worden, daß christliche Philosophen das Absolute geradezu als Gott setzten. — Theismus des Scholastikers Anselm von Canterbury, erneuert durch Descartes.

24. Die Einfachheit, in der das Absolute sich offenbart, ist der Zusammensetzung eben so entgegengesetzt, als der Ausdehnung (§. 23.). Alle Zusammensetzung setzt Bestandtheile des Dinges voraus, dem wir ein zusammengesetztes Daseyn zuschreiben. Ein zusammengesetztes Daseyn widerspricht also in so fern sich selbst, als, dem höchsten Satze des Daseyns (§. 6. 7.) gemäß, in den Augen der Vernunft nur dasjenige wahrhaft ist, was etwas in sich selbst und durch sich selbst ist. Gleichwohl darf Zusammensetzung als Bedingung der Möglichkeit eines relativen Daseyns gedacht werden, wenn wir annehmen, daß eine bestimmte Art des relativen Daseyns nur unter der Bedingung zusammenwirkender Kräfte (§. 17. 18.) möglich ist, die nicht alle dem relativen Daseyn selbst einwohnen. Auf diese Art offenbart sich unverkennbar das relative Daseyn des Menschen in der Abhängigkeit der Subjectivität von objectiven Kräften. Und in diesem Sinne läßt sich auch der Philosoph die Sprache des gemeinen Lebens gefallen, nach welcher man sagt, der Mensch sey

zu-

zusammengesetzt aus Leib und Seele. Aber eben diese Art des Daseyns ist durchaus relativ, also das Gegentheil des Absoluten. Die Idee des Absoluten schließt alle und jede Zusammensetzung, auch wenn der Begriff noch so sehr verfeinert wird, schlechthin aus. Daraus folgt schon hier, daß man sich selbst widerspricht, wenn man die Welt als ein Ganzes, das aus den Dingen, als seinen Theilen, besteht, d. h. zusammengesetzt ist, an die Stelle des Absoluten zu setzen versucht.

Erinnerung an die alten kosmophysikalischen Theorien der Elemente. — Erste Andeutung der Räthsel, die in der Idee der Welt liegen.

25. Die Einfachheit des Absoluten ist aber auch das Gegentheil aller Mannigfaltigkeit. Wir erkennen unmittelbar keine andre Mannigfaltigkeit, als die wahrgenommene in der unmittelbaren Vereinigung unsrer Denkkraft mit der Sinnlichkeit (Apodikt. §. 20.). Alle Mannigfaltigkeit der Begriffe in unserm Verstande gründet sich, wie die logische Apodiktik bewiesen hat (Apodikt. §. 5.), auf die Mannigfaltigkeit ihrer Substrate, die ohne innere Wahrnehmung nicht erkennbar sind. Je höher sich der Verstand über das Einzelne erhebt, desto mehr verschwindet in der Abstraction die Mannigfaltigkeit, die den Be-

griffen zum Grunde liegt. In der reinen oder vollendeten Abstraction von aller Mannigfaltigkeit wird das logische Etwas selbst zum Nichts, weil das Nichts überhaupt nichts Anderes ist, als jenes logische Vacuum, das die Denkkraft da erzeugt, wo wir von allen Substraten der Begriffe abstrahiren. (vergl. §. 9.). Aber gerade auf dieser äußersten Höhe der Abstraction, wo alle Mannigfaltigkeit verschwindet und das logische Nichts anhebt, offenbart sich dem denkenden Geiste das Absolute (vergl. §. 10.) als das Wesen der Wesen. Indem nun diese Wesenheit als das Gegentheil alles sinnlich-erkennbaren Daseyns erkannt wird, tritt das Absolute vor jeder discursiven Betrachtung zurück in das Dunkel, aus dem es in der unmittelbaren Erkenntniß hervortrat. Da es sich ohne alle innere Mannigfaltigkeit offenbart, so ist es für den Verstand nicht nur einfach, sondern schlechthin Eins; denn so, wie keine Mannigfaltigkeit gedacht werden kann ohne Vielheit, so ist auch keine reelle Vielheit denkbar in einer Einfachheit, die jede innere Verschiedenheit ausschließt. Nur das Verhältniß des Vielen zum Einen ist in dieser Hinsicht erkennbar, so weit es sich selbst offenbart. Aber daß alles Mannigfaltige im Absoluten Eins sey, ist eine metaphysische Hypothese, zu der die unmittelbare Erkenntniß des

Ab-

Absoluten uns keinesweges durch sich selbst bestimmt.

Analyse des eleatischen Skepticismus.

26. Die metaphysische Einheit des Absoluten erinnert an die logische Identität oder Einerleiheit (Apodikt. §. 4.). Dadurch, daß jene Einheit und diese Einerleiheit vermischt, oder gar mit einander verwechselt werden können, entsteht eine transcendentale Selbsttäuschung, nach welcher man sich in einer Hypothese, die den Schein der Wahrheit annimmt, vorstellen kann, daß man erkenne, im Absoluten, und also im Grunde, sey Alles Eins und Dasselbe. Denn Einerleiheit ist das logische Ziel des Denkens. Dieses Ziel aber ist, wie die logische Apodiktik ausführlich gelehrt hat (Apodikt. §. 3. 4.), in der Anwendung der Denkgesetze auf eine wirkliche Mannigfaltigkeit unerreichbar. Denn die relative Einerleiheit, bei welcher alles discursive Erkennen stehen bleiben muß, ist nichts weiter als Aehnlichkeit. Aber die Einheit, in der das Absolute sich offenbart (§. 25.), scheint als absolute Einerleiheit beurtheilt werden zu müssen, weil auf derselben äußersten Höhe der Abstraction, wo das Absolute sich offenbart, die Einerleiheit als das logische Ziel des Denkens erkannt wird. Wenn wir

 uns

uns nun hypothetisch vorstellen, die metaphysische Einheit des Absoluten zu begreifen durch den logischen Begriff der Einerleiheit, so scheint die Meinung, Alles sey im Absoluten Einerlei, zugleich logisch und metaphysisch begründet. Erhält diese Meinung gar einen enthusiastischen Schwung durch die Gewalt, mit der das Absolute den denkenden Geist ergreift, so entsteht eine metaphysische Schwärmerei, die alle mit der hypothetischen Vorstellung nicht übereinstimmenden Gründe von sich stößt. Aber ein ungetrübter Verstand begreift leicht, daß die logische Einerleiheit mit der metaphysischen Einheit des Absoluten gar nichts gemein hat. Jene ist ein Begriff, der dem discursiven Erkennen die nöthige Haltung im Verstande giebt, aber die Offenbarung des Absoluten nichts angeht. Das Absolute selbst offenbart sich durchaus nicht als Einerleiheit des Vielen und Mannigfaltigen im Einen und Einfachen. Es offenbart sich als das Gegentheil aller Vielheit und Mannigfaltigkeit, und als letzter Grund derselben, sofern diese Vielheit und Mannigfaltigkeit zum relativen Daseyn gehört, das in dem Absoluten, dem Grunde aller Gründe, gegründet ist.

Reduction des Schellingianismus auf ein Hypothesenspiel, das der unverfälschten Offenbarung des Absoluten eben so unverkennbar widerstreitet, als der gesunden Logik.

27.

27. Die Selbsttäuschung (§. 26.), ohne die man sich nicht vorstellen kann, im Absoluten sey Alles Einerlei, wird vollendet, wenn man den ursprünglichen Gegensatz der Subjectivität und Objectivität ergründet zu haben glaubt, indem man sich vorstellt, auch dieser Gegensatz werde aufgehoben durch die Anschauung (§. 12.) des Absoluten. Ohne allen Zweifel erhebt sich die Vernunft durch die Idee des Absoluten über den Gegensatz der Subjectivität und Objectivität, weil in diesem Gegensatze Alles relativ ist. (§. 8.) Aber indem sich die Vernunft über diesen Gegensatz erhebt, ist sie weit davon entfernt, ihn zu vernichten. In der wirklichen Anschauung des Absoluten (§. 12.), d. h. im unmittelbaren Erkennen des Absoluten durch die Vernunftidee, offenbart sich das Absolute in keinem Betrachte als Einerleiheit (Indifferenz) des Subjectiven und Objectiven. Wenn es sich wirklich als eine solche Einerleiheit offenbarte, so vernichtete es schon in der Idee sich selbst; denn dadurch, daß Gegensätze in der Vorstellung aufgehoben werden, wird noch lange nichts Absolutes erkannt. Wäre also das unmittelbare Erkennen des Absoluten nichts weiter, als ein Erkennen der Indifferenz oder Einerleiheit des Subjectiven und Objectiven, so könnte es nicht ein Erkennen des ewigen Urwesens seyn, das über

 alle

alle Gegensätze der relativen Realität erhaben ist. Ist aber das Absolute wirklich über alle solche Gegensätze erhaben, so ist es ganz etwas Anderes, als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven. Wer also behauptet, er schaue wirklich das Absolute als Indifferenz der Subjectivität und Objectivität an, der täuscht sich selbst. Diese Selbsttäuschung kann aber nur durch eine künstliche Ueberspannung der Phantasie hervorgebracht werden, wenn man, einer metaphysischen Hypothese zu Gefallen, sich so lange vorstellt, man schaue das Absolute als Indifferenz der Subjectivität und Objectivität an, bis man, in einer Art von Verzuckung, es glaubt.

Fortgesetzte Kritik des Schellingianismus und seiner schwärmerischen Hypothesen.

28. Die Verfälschung der Idee des Absoluten durch die Meinung, das Absolute sei eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, geht in eine endlose Verwirrung aller philosophischen Elementarbegriffe über, wenn man geradezu das Objective als das Reale, das Subjective als das Ideale betrachtet, dann weiter das Reale als Natur dem Idealen als dem Geiste entgegensetzt, und endlich Alles, was Geist genannt werden mag, der Vernunft gleich setzt. Durch ein

solches

solches Indifferenziren der ursprünglichen Verschiedenheit der philosophischen Elementarbegriffe gelangt man allerdings zu Lehrsätzen, wie die folgenden: "Das Absolute ist Indifferenz des Realen und Idealen; es ist Indifferenz des Geistes und der Natur; es ist Indifferenz der Vernunft und der Natur." Aber dieses gesammte Indifferenziren dessen, was ursprünglich verschieden ist, gründet sich nicht nur auf die bloße Meinung, daß man überhaupt durch ein Indifferenziren zur Erkenntniß des Absoluten gelange; es vernichtet sogar von Grund aus alle gesunde Philosophie, weil es uns nöthigt, am Ende die Vernunft selbst mit der Unvernunft zu indifferenziren. Denn da, wo die Vernunft im Menschen sich selbst zu erkennen anfängt, unterscheidet sie sich von den übrigen Kräften der Subjectivität. Sie kennt sich selbst nicht ohne das Bewußtseyn, durch das sie sich von den übrigen Kräften der Subjectivität eben so bestimmt, als von der Natur, unterscheidet. Will man nun, einer metaphysischen Hypothese zu Gefallen, dieser Vernunft, die sich selbst im Bewußtseyn erkennt, eine erdachte Vernunft substituiren, die bald mit der Subjectivität einerlei seyn, bald ohne Bewußtseyn sich selbst mit der Natur indifferenziren soll, so läßt sich am Ende auch die unvernünftigste Vorstellung mit der vernünftigsten in-

indifferenziren, weil dann alle Kriterien eines ursprünglichen Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrthum verschwinden. Ein Erkennen ohne Bewußtseyn und Unterscheidung ist die ungeheuerste Fiction, zu der die menschliche Vernunft sich verirren kann. So lange aber das Erkennen ein Unterscheiden bleibt, unterscheidet die Vernunft apodiktisch auch sich selbst von den übrigen Functionen der Subjectivität. Sie unterscheidet das Vernünftige von dem Geistigen überhaupt, weil der Begriff des Geistigen überhaupt Alles umfaßt, was zur denkenden Subjectivität gehört. Das Verhältniß des Geistes (der denkenden Subjectivität) zur Natur erwartet seine besondere Aufklärung. Das Geistige überhaupt ist mehr, als das Ideale, man bezeichne mit diesem Worte entweder, nach dem älteren Sprachgebrauche, dasjenige, was nur in der Vorstellung wirklich ist, oder, der neueren Terminologie gemäß, das Gedachte, das schon in der Vorstellung erhaben ist über alle sinnliche Wirklichkeit. Das Reale aber, d. h. das Wirkliche, das mehr als Vorstellung ist, offenbart sich selbst mit dem Factum des Lebens zuerst nur relativ in dem Gegensatze der Subjectivität und Objectivität. Daher die Urtheile: Ich bin; und etwas ist außer mir. Das Reale im höheren Sinne, d. h. das Absolute, offenbart sich selbst

als

zu wollen, daß man sie von der sinnlich erkennbaren Ausdehnung unterscheidet. Das Einfache in uns ist unsre vernünftige Ichheit, und in der Ichheit der Gedanke. Das Absolute scheint also auch geradezu gedacht werden zu müssen als ein Vernunftwesen. Auf diese Art wäre der Anfang der wahren Religionsphilosophie leicht gefunden. Aber wer sagt uns denn, daß das Absolute in seiner unendlichen Wesenheit nicht auf eine ganz andere Art einfach seyn kann, als unsre Ichheit? Ehe wir berechtigt sind, das Absolute für ein Vernunftwesen zu erklären, müssen wir wissen, wie sich unsre Vernunft, als subjective Denkkraft, zum Daseyn überhaupt verhält. Davon sagt aber die Idee des Absoluten in ihrer theoretischen Reinheit nichts aus. (Vergl. §. 12.). Der Mensch ist in so fern ein Vernunftwesen, als die Vernunft ihm einwohnt; aber sein subjectives Daseyn schließt die Sinnlichkeit eben so wohl, als die Denkkraft, in sich. Die Einfachheit, in welcher das Absolute sich der Vernunft offenbart, entzieht sich aller logischen Analyse. Dadurch, daß wir diese Einfachheit unmittelbar unterscheiden von der Ausdehnung der sinnlich erkennbaren Dinge, erkennen wir das Absolute selbst nur negativ in dem ursprünglichen Gegensatze zwischen dem Absoluten und den sinnlich erkennbaren Dingen.

jenige Urbegriff, der alle übrigen Urbegriffe umfaßt. Das wahre Substrat dieser Urbegriffe (S. die log. Apodikt.) ist die eigentliche ursprünglich metaphysische Idee, die sich also zum Verstande, nur im höheren Sinne, eben so verhält, wie sich, in der entgegengesetzten Richtung der Denkkraft, die sinnlichen Vorstellungen zum Verstande verhalten. Und so, wie in den sinnlichen Vorstellungen, die den empirischen Erkenntnißbegriffen zum Grunde liegen, immer etwas zurückbleibt, das der Begriff nicht in sich aufnehmen kann, so bleibt auch in den ursprünglich metaphysischen Ideen etwas zurück, das durch keinen Begriff erschöpft wird. Dieß ist es, was der Verstand, seine eigenen Schranken verkennend, in Begriffen auffassen will, wo der Mysticismus anhebt. Alles, was der Mysticismus zur Sprache bringen kann, ist überschwengliches Gefühl. In diesem Gefühle ist Wahrheit, sofern das Gefühl wirklich aus der Vernunft stammt, die, das Absolute unmittelbar erkennend, den innern Sinn afficirt. Aber gewöhnlich verliert sich dieses Wahre, das den echten Mysticismus von dem unechten unterscheidet, in mystischer Schwärmerei. Die Philosophie, als Wissenschaft, hat in jedem Falle da ein Ende, wo die Begriffe sich verlieren in überschwenglichen Gefühlen.

Genauere

Genauere Charakteristik des echten Mysticismus, der auch da, wo er schwärmerisch wird, das wahre Urverhältniß des Endlichen zum Unendlichen nicht ganz verfehlt. — Neuplatonischer Mysticismus. — Kritische Ansicht des uralten Naturmysticismus, aus welchem so viele Religionen der Vorwelt entstanden sind.

30. Den ursprünglich metaphysischen Ideen gemäß (§. 29.) nennen wir also das Absolute nicht bloß im negativen (§. 22.), sondern auf eine gewisse Art auch im positiven Sinne, das Einfache, das in sich wirklich ist ohne räumliche Ausdehnung. (vergl. §. 23.). Wir nennen es das Ewige, so fern es gedacht werden muß als erhaben über alle Zeitverhältnisse des Entstehens und Vergehens. Als das Urwesen wird es erkannt, sofern es als die erste Bedingung der Möglichkeit alles relativen Daseyns gedacht wird. (§. 6–10.). Nach Causalverhältnissen beurtheilt, heißt das Absolute die Grundursache alles Wirklichen (§. 19.). Es heißt das Nothwendige im unbedingten Sinne, so fern es von der Vernunft schlechthin vorausgesetzt werden muß, damit überhaupt etwas als wahr und wirklich gedacht werde. Aber durch alle diese Erklärungen dringen wie in das Innere des Absoluten selbst nicht ein. Nach moralischen Ideen nennen wir das Absolute das

Gute

Gute im metaphysischen Sinne. Durch Verknüpfung der moralischen Ideen mit den speculativen wird das Absolute als das Vollkommene gedacht, das in sich selbst vollendet ist, erhaben über jeden Mangel des Daseyns und folglich auch über jedes Bedürfniß (vergl. Apodikt. §. 38.). Alle diese metaphysischen Ideen aber, die moralischen wie die speculativen, verlieren sich da, wo wir erklären wollen, wie sich das Endliche zum Unendlichen verhält, im Begriffe einer letzten Ursache oder Grundursache, weil die Begriffe von Grund und Ursache die erste Bedingung der Möglichkeit einer Erklärung sind. Nicht eher, als bis wir im Allgemeinen zu verstehen versucht haben, wie sich das Absolute als Grundursache verhält zu der Reihe der relativen Ursachen und Wirkungen in der Natur und in uns selbst, können wir in der wissenschaftlichen Philosophie das Absolute das Göttliche, oder Gott, nennen. Versuchen wir die Idee des Absoluten anzuwenden auf die Voraussetzung einer Mehrheit der Dinge, so entsteht die Idee einer Welt. Denken wir uns aber das Absolute selbst als die Welt, d. h. als Alles in Allem, so hebt die Idee von Gott, als einem von der Welt verschiedenen und doch absoluten Wesen, sich selbst auf. Hier drängen sich der Betrachtungen so viele zusammen, daß wir

nicht

nicht behutsam genug fortschreiten können, uns für's Erste nur das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen im Allgemeinen zu verdeutlichen, so weit es der menschliche Verstand zu fassen vermag.

Unterscheidung der metaphysischen Ideen in der allgemeinen Bedeutung des Worts von den Ideen nach dem System der platonischen Metaphysik.

31. Durch die Entwickelung der Idee des Absoluten nach Causalverhältnissen (§. 30.) trennt sich das Werden von dem wahren Seyn oder Daseyn auf eine Art, die den metaphysischen Satz des Daseyns (§. 6. 7.) in der ganzen Fülle seines Inhalts zurückruft. Schon oben (§. 22.) mußten wir fragen: wo denn das Wesen der Dinge bleibt, wenn nichts außer dem Absoluten in sich selbst und durch sich selbst ist? Wir denken zwar nothwendig das Absolute als die letzte Ursache alles relativen Daseyns; aber eben deßwegen können wir auch, dem Satze des Daseyns gemäß, alles relative Daseyn nur insofern für ein wahres anerkennen, als es gegründet ist im Absoluten. Ist nun dieß das Wesen der Dinge, daß ihr relatives Daseyn im Absoluten gegründet ist; so existirt alles Relative im Grunde auch nur im Absoluten; und existirt es nur im Absoluten, so ist es, als etwas von dem Absoluten Unabhängiges gedacht, ein

wesen=

wesenloses Ding, oder im metaphysischen Sinne ein Nichts. Was soll aber der Verstand machen aus einem wesenlosen Dinge, es heiße Seele, oder Körper? Alles relative Daseyn, das geistige wie das materielle, scheint im Verhältnisse zum Absoluten, also im Grunde der Wahrheit, kein wahres Daseyn genannt werden zu müssen. Dasjenige Daseyn also, das sich im virtuellen Leben durch den Gegensatz der Subjectivität und Objectivität offenbart (S. die Apodiktik), wäre dann nur in empirischer Hinsicht ein Daseyn zu nennen. Metaphysisch betrachtet, scheint also alles wahre Daseyn nur ein einziges zu seyn, nehmlich das Absolute selbst; und alles relative Daseyn scheint nur als Modification des Absoluten gedacht werden zu müssen. Dieser Vorstellungsart gemäß würde denn das Absolute nur insofern als die letzte Ursache alles relativen Daseyns erkannt, als es, von Ewigkeit zu Ewigkeit in sich selbst thätig, sich selbst modificirte. Das Entstehen dieser Modificationen aus dem Absoluten selbst wäre dann das Werden in der Natur und im Innern des denkenden Ich, das sich doch selbst ein Daseyn zuspricht. Sollen wir es nun bewenden lassen bei dieser Vorstellungsart, die sich dem forschenden Verstande als unwiderlegbar aufzudringen scheint?

Ontologische Grundlehre des Spinozismus.

32. Vergebens sucht der forschende Verstand durch eine metaphysische Hypothese das Verhältniß des endlichen und gewordenen Daseyns zum unendlichen und ewigen zu erklären. Wollen wir uns die Entstehung des Endlichen aus dem Unendlichen als eine Ausströmung (Emanation) der ewigen Wesenheit denken, so gewinnen wir zwar ein Bild für die Sache, aber durch dieses Bild keinen neuen Begriff, der die Sache deutlicher machte. Der christliche Begriff der Schöpfung setzt schon das Absolute als Gottheit voraus, und führt doch, wenn wir ihn metaphysisch demonstriren wollen, zum Emanationssysteme zurück. Bleiben wir bei der Idee des Absoluten überhaupt stehen, ohne uns das Absolute geradezu als Gottheit zu denken (§. 12.), so ist jene Vorstellungsart, nach welcher alles Daseyn als ein einziges gedacht wird, nur dadurch zu widerlegen, daß wir die Unbegreiflichkeit des Werdens überhaupt im metaphysischen Sinne begreifen. Unbegreiflich im metaphysischen Sinne ist alles Werden überhaupt, weil sich im Absoluten selbst kein Werden offenbart; das Werden der Zustände aber, die wir in der Natur außer uns und in uns selbst wahrnehmen, jenes relative Daseyn außer uns und in uns voraussetzt, das sich, wie die Apodiktik gelehrt hat, dem denkenden Geiste in der

Virtua-

Virtualität des Lebens als der unerklärbare Anfangspunkt alles menschlichen Erkennens offenbart. Geben wir den Glauben an dieses relative Daseyn auf, so wird, wie die Apodiktik gelehrt hat, alles menschliche Wissen null, und die Vernunft ist nur ein Vermögen, mit subjectiven Vorstellungen zu spielen. Beharren wir aber, wie es der natürliche Menschenverstand zu allen Zeiten that, bei dem Glauben an das relative Daseyn; und denken wir uns gleichwohl, wie es die Metaphysik verlangt, das relative Daseyn nur insofern als ein wahres, als es nicht ohne Wesenheit (metaphysische Substanzialität) ist; so erkennen wir zwar, daß diese relative Wesenheit nichts anderes seyn kann, als eine Wirkung des Absoluten, das die wahre Wesenheit in sich selbst trägt und die ewige Ursache des endlichen Daseyns ist. Aber wie eine relative Wesenheit Wirkung einer absoluten Ursache seyn kann, ergründet keine menschliche Vernunft. Darum verstummt die menschliche Vernunft, die sich selbst versteht, vor dem Wunder des Daseyns.

Abenteuerliche Hypothese von einer Selbstzerspaltung des Absoluten.

33. Die Gründe, warum die Vernunft, wenn sie nicht den Glauben an sich selbst verlieren

lieren will, das relative Daseyn weder aufheben, noch es aus dem Absoluten erklären kann, knüpfen sich zugleich mit der fortgesetzten Analyse dessen, was wir überhaupt vom Wesen der Dinge begreifen, in folgerechter Ordnung an die drei Begriffe Natur, Seele, und Gottheit. Denn indem wir das relative Daseyn von der objectiven Seite erkennen (Apodikt. §. 24.), bildet sich im Verstande der Begriff der Natur. Wir umfassen mit diesem Begriffe das allgemeine Werden der Dinge, und die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern entsteht und nach einer gewissen Dauer vergeht. Wir sehen unser eigenes Daseyn als zur Natur gehörend an, so fern auch unsre Subjectivität durch ihre Verknüpfung mit der Objectivität verflochten ist in den allgemeinen Causalnexus des Entstehens und Vergehens der Dinge. Aber wir können uns über die Idee dieses Causalnexus erheben zur Betrachtung unsrer Subjectivität als einer Seele, deren subjectives Daseyn selbstthätig und in sich selbst beharrend eine Reihe von Zuständen durch sich selbst anfängt und fortsetzt. Ueber diesen Gegensatz des subjectiven und objectiven Daseyns erheben wir uns, aber ohne ihn aufzuheben (§. 27.), zur Betrachtung des Absoluten. Die ursprünglich unbestimmte Offenbarung des Absoluten

luten (§. 12.) kann also, wenn sie anders eine Bestimmtheit annehmen soll, diese nicht anders annehmen, als durch ursprüngliche Beziehung auf den höchsten aller Gegensätze, den Gegensatz des subjectiven und objectiven Daseyns. In dieser Beziehung entwickelt sich die Idee der Gottheit. Die Wichtigkeit dieser Idee verdient es wohl, das Ziel aller Betrachtungen über die Natur und die Seele zu werden. Genau genommen, hängen alle diese Untersuchungen so zusammen, daß sie einander gegenseitig erläutern. Als System kann sich aber die Metaphysik nicht anders ausbilden, als nach Gegensätzen. Darum schreitet sie vom Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen überhaupt in der natürlichsten Ordnung der Begriffe zur metaphysischen, d. i. durch die Idee des Absoluten bestimmten Ansicht der Natur, von da zur ähnlichen Ansicht der Seele, und zuletzt zur Idee der Gottheit fort. Die Idee der Welt (§. 30.) wird uns bei diesen Untersuchungen begleiten.

Verdienst der Wolffschen Schule um die systematische Form der Metaphysik.

Drittes Capitel.

Von der Natur.

34. Durch die Sinne erkennen wir die Natur. Der Begriff der Natur scheint also, beim ersten Anblicke, nichts zu enthalten, was sich nicht empirisch deduciren ließe. Aber wenn dem so wäre, wie käme es dann, daß der Naturforscher, auch ohne an Metaphysik zu denken, nicht umhin kann, den Begriff, den er sich von der Natur macht, über die Erfahrung hinaus zu erweitern? Denn so anmaßend ist noch kein Naturforscher gewesen, zu behaupten, daß die Natur selbst da aufhöre, wo die Möglichkeit der Wahrnehmung vor unsern irdischen Sinnen verschwindet. Allerdings verliert sich da, wo diese Möglichkeit verschwindet, alle Naturwissenschaft in ein undurchdringliches Dunkel. Aber eben auf dieses undurchdringliche Dunkel weiset uns die Erfahrung selbst zurück, wenn wir auch mit Hülfe der Kunst das Werden der Dinge um uns und ihre sinnlich erkennbaren Veränderungen nicht weiter verfolgen können, als bis zu einem Punkte, wo uns die Sinne verlassen. Warum urtheilen wir denn nun, nicht

etwa beliebig, oder muthmaßlich, sondern apodiktisch, daß auch hinter dem Vorhange, dem Schleier der Isis, die Natur in unveränderter Thätigkeit waltet? Warum müssen wir annehmen, daß derjenige Anfang des Werdens, den wir wahrnehmen, nicht der ursprüngliche ist? daß ein allgemeiner Causalnexus das unermeßliche Naturganze bindet? Warum denken wir uns überhaupt die Natur als ein Ganzes in ihren unbekannten Verhältnissen sowohl, als in den bekannten?

Natürliche Entstehung des Naturmysticismus (vergl. oben §. 29.) und der physikalischen Begeisterung, die sich auf das Unerkennbare und doch nicht Uebernatürliche jenseits der Möglichkeit äußerer Wahrnehmungen bezieht. — Warum eben deßwegen die ältesten Naturstudien religiös waren.

35. Wer sich nicht mit oberflächlichen Erklärungen begnügt, der muß bald bemerken, daß es einen philosophischen Begriff der Natur giebt, der sich von allen empirischen Naturbegriffen wesentlich unterscheidet. Alle empirischen Naturbegriffe gründen und beschränken sich auf die Erscheinungen, die in die Sinne fallen. Aber indem die Vernunft uns nöthigt, anzunehmen, daß allen Erscheinungen ein Daseyn zum Grunde liegt, das da erscheint (Apodikt. §. 19. 20. 21.), knüpft sie den empirischen Begriff der Na-

tur an den Begriff jenes Daseyns. Dadurch erst erhält der Begriff der Natur seine philosophische Bedeutung; und dieser Bedeutung gemäß denken wir uns die Natur als das allgemeine Werden der Dinge, und als die Summe der Kräfte, durch deren Beziehung auf einander Eins aus dem Andern entsteht, und nach einer gewissen Dauer vergeht (§. 33.). Die Erscheinungen, als solche, können wir zwar logisch verknüpfen; aber von Kräften der Erscheinungen kann vernünftigerweise nicht die Rede seyn; denn der wahre Begriff der Kraft hängt, wie wir gefunden haben, unzertrennlich am Begriffe des Daseyns (§. 17. 18.). Nur unter Voraussetzung des Daseyns, das den Naturerscheinungen zum Grunde liegt, ist ein Causalnexus denkbar, der das Naturganze bildet; und durch diesen Causalnexus bezieht sich jede Naturveränderung metaphysisch auf das Wesen der Dinge. Forschen wir nun aber nach dem letzten Grunde der Kenntnisse, die wir von diesem Causalnexus haben, so zeigt sich, daß wir zwar unmittelbar durch die Vernunft genöthigt werden, einen solchen Nexus im Universum anzunehmen, weil der Begriff der Ursache in unzertrennlicher Verbindung mit dem Begriffe des Daseyns aus der Vernunft unmittelbar abstammt (§. 17. 18.), und alles Werden, das sich in der Na-

tur offenbart, nur unter der Bedingung eines Causalnexus gedacht werden kann. Aber tiefer, als bis zu diesem unmittelbaren Ausspruche der Vernunft, können wir (§. 18.) die Causalität überhaupt nicht verfolgen. Wir urtheilen also nothwendig, daß, so weit die Natur reicht, das Gesetz der Causalität als das höchste Naturgesetz gedacht werden muß. Aber wie weit die Natur reicht, erkennen wir nicht. Wir erkennen folglich auch das Gesetz der Causalität der Natur nicht in dem Umfange, als ob es in derjenigen Geistesthätigkeit, die über die Natur erhaben ist, die Freiheit ausschlösse. Wir erkennen überhaupt keinen andern Causalnexus in der Natur, als den, der in der Wahrnehmung der Naturbegebenheiten mit der Natur sich selbst offenbart.

Erste Andeutung des Verhältnisses der Natur zur Freiheit; wovon mehr in dem folgenden Capitel.

36. Da wir nicht erkennen, wie weit die Natur reicht (§. 35.), so erkennen wir sie auch nicht in bestimmbaren Verhältnissen als ein Ganzes, weder im empirischen, noch im metaphysischen Sinne. Gleichwohl müssen wir sie uns insofern als ein Ganzes denken, als wir den ursprünglich mathematischen Begriff von einem Ganzen und dessen Theilen dynamisch anwenden dürfen

dürfen auf den Causalnexus dessen, was wir von der Natur erkennen. Ein dynamisches Ganzes ist eine Einheit von Kräften, die einander gegenseitig bedingen und beschränken. Sofern also ein natürliches Daseyn ein zusammengesetztes ist (§. 24.), ist es unzertrennlich von einer Zusammenwirkung von Kräften; und indem die Kräfte zusammenwirken in einem natürlichen Daseyn, bedingen und beschränken sie einander gegenseitig in diesem Daseyn. Da nun jedes natürliche Daseyn nur ein relatives, d. h. nur insofern wirklich ist, als es bedingt und beschränkt wird durch ein anderes Daseyn, so muß die Natur gedacht werden gleichsam als eine allgemeine Virtualität, obgleich nicht nothwendig als eine solche Virtualität, wie das menschliche Daseyn ist, d. h. nicht nothwendig als ein Leben, das auf der dynamischen Einheit des Subjectiven und Objectiven beruht (Apodikt. §. 21.). Aber indem wir auf diese Art von dem Naturganzen eine philosophische Vorstellung gewinnen, zu welcher die Erfahrung nicht hinreicht, bleibt doch diese nothwendige Vorstellung durchaus unbestimmt. Wir dürfen nicht zweifeln, daß, so weit die Natur reicht, jede Naturkraft die andere gegenseitig bedingt und beschränkt. Aber wie eine Naturkraft die andere bedingt und beschränkt, erkennen wir nur da, wo es in der Er-

fahrung sich zeigt, und auch da nur so weit, als es sich zeigt.

Ueber Kant's Bemühen, die Idee des Naturganzen logisch zu deduciren aus einer Kategorie der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

37. Unter den Naturgesetzen, die wir erkennen, ist keines, das metaphysisch in derjenigen Bedeutung des Worts heißen darf, von der wir ausgegangen sind (§. 1. 2.). Alle erkennbaren Naturgesetze zerfallen in zwei Classen. Sie sind entweder empirisch, oder transcendental. Die empirischen Naturgesetze werden erkannt durch die Wahrnehmung einer constanten Gleichförmigkeit im natürlichen Zusammenhange gewisser Ereignisse nach Causalverhältnissen (§. 17. 18.). Aber auch die sorgfältigste Beobachtung der Natur sichert uns nicht apodiktisch vor der Möglichkeit, in der Beurtheilung jenes natürlichen Zusammenhangs etwas als Ursache gesetzt zu haben, was vielleicht nur eine Erscheinung war, die den natürlichen Proceß des Werdens begleitete. Auch die ausgebreitetste Erfahrung ist nicht hinreichend, bei der Beurtheilung des Werdens der Dinge, wo mehrere Kräfte zusammenwirken, die Hauptursachen, von denen das Daseyn, oder Nichtseyn des Dinges abhing, genau zu unterscheiden von den Nebenursachen, die nur den Zustand des Dinges modificiren. Von den

den nächsten Ursachen schließen wir auf die entfernteren; aber auch diese Schlüsse sind trüglich, weil wir das Naturganze nicht durchschauen können. Und unausbleiblich verliert sich jede Reihe von erkennbaren Ursachen in dem undurchdringlichen Dunkel, wo das Absolute als letzte Ursache erkannt wird, aber auf keine Art sich zeigt, wie das Absolute die Ursache alles relativen Daseyns ist (§. 32.). Die transcendentalen Naturgesetze sind gegründet in der Form des Gemüths (Apodikt. §. 26.), nach welcher für uns keine Natur da ist, außer, so fern sie jener Form gemäß von uns erkannt wird. Diese Gesetze betreffen aber unmittelbar nur unsre menschliche, zum Theil in der Natur selbst gegründete Vorstellungsart. Sie lehren uns noch weniger, als die empirischen Naturgesetze, wie sich unsre Vorstellung von den Dingen zum Wesen der Dinge verhält. Schließen wir nun aus dem ganzen Gebiete physikalischer Erklärungen mit Recht das Wunderbare und Uebernatürliche aus, so erkennen wir doch durch diese Ausschließung weder eine Grenze zwischen dem Natürlichen und dem Wunderbaren, noch die Unmöglichkeit des Uebernatürlichen. Das Wunderbare ist für den Verstand nichts weiter, als dasjenige, worüber der Mensch sich wundert, weil er es nicht natürlich erklären kann.

kann. Alles Natürliche verliert sich im Wunderbaren durch sein Verhältniß zum Absoluten. Uebernatürlich ist aber schon die Kraft, durch die sich der denkende Geist über die Natur erhebt, um das Absolute auch nur zu denken.

Kant's Verdienste um die Unterscheidung der transcendentalen Naturgesetze von den empirischen.

38. Unzertrennlich vom Begriffe der Natur ist der Begriff der Materie. Auch dieser Begriff gehört der Erfahrung an, sofern wir durch ihn das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur in den Verhältnissen beurtheilen, wie es in die Sinne fällt. Aber in diesen Verhältnissen ist das Wirkliche, das in die Sinne fällt, nur Erscheinung (Apodikt. §. 25.). Läßt sich nun nicht leugnen, daß jeder wahren Erscheinung ein objectives Daseyn zum Grunde liegt, ohne welches die Erscheinung eine bloße Vorstellung wäre (Apodikt. §. 25. 26.), so nimmt auch der Begriff der Materie eine Bedeutung an, die über die sinnliche Wahrnehmung hinausreicht. Aber gerade an dieser, unzählige Mal von dem philosophirenden Verstande mißverstandenen Bedeutung offenbart sich am deutlichsten die Grenze der menschlichen Einsicht. Lange genug hat sich die Philosophie mit einem materiellen Daseyn beschäftigt. Man hat kein

Be-

Bedenken getragen, den Begriff der Materie so zu hypostasiren, als ob dem objectiven Daseyn, das den Erscheinungen in der Natur zum Grunde liegt, und in der Erscheinung sich selbst offenbart, dieselben Eigenschaften zuzuschreiben wären, die der Erscheinung zukommen. Daher die unzähligen Hypothesen über die ewige Materie oder den Urstoff, aus welchem die Welt gebildet seyn sollte. Aber sobald wir den Begriff der Materie hypostasiren, d. h. ihn über die Erfahrung hinausrücken, fällt er mit dem Begriffe des relativen Daseyns von der objectiven Seite zusammen, und verliert sich mit diesem Begriffe in das undurchdringliche Dunkel, aus welchem die Erscheinung vor unsern Sinnen hervortritt. Allerdings müssen wir, wenn nicht die objective Erfahrung dem psychologischen Idealismus aufgeopfert werden soll (Apodikt. §. 18.), philosophisch behaupten, daß die Eigenschaften, mit denen das relative Daseyn in der sinnlichen Erscheinung sich offenbart, in jenem Daseyn selbst gegründet sind, und daß wir in dieser Beziehung durch die Sinne erkennen, was die materiellen Dinge außer uns wirklich sind, nicht, was sie nur zu seyn scheinen. Aller Schein ist ja der Anfang des Irrthums (S. die Apodiktik). Aber wir wissen auch, daß unsre Erkenntniß der materiellen Dinge durch

die

die transcendentalen Naturgesetze (§. 37.) an die unerklärbare Form des Gemüths (Apodikt. §. 26.) gebunden ist, nach der sie sich richtet, und daß die Form des Gemüths wieder abhängig ist von dem Organismus, durch den auf eine unerklärbare Art die materielle Objectivität in die Subjectivität übergeht (Apodikt. §. 26.). Wir begreifen also nicht nur nicht die Möglichkeit einer Verknüpfung des materiellen Daseyns mit dem geistigen; wir begreifen von dem materiellen Daseyn selbst nichts weiter, als, daß wir nicht ergründen können, was es außerhalb unsrer sinnlichen Vorstellungen seyn mag.

Uralte metaphysische Hypothesen von dem Urstoffe der Welt. — Idee des Chaos. — Herrschaft des hypostasirten Begriffs der Materie in den meisten griechischen Schulen. — Meinungen neuerer Philosophen über die Materia prima.

39. Das Verhältniß des materiellen Daseyns zu dem geistigen erhält diejenige Aufklärung, die es für die menschliche Einsicht erhalten kann, durch den Begriff der Seele, der in dem folgenden Capitel erörtert werden soll. Leicht ist es, in die Materie eine Weltseele hineinzudichten, wenn man durch eine Hypothese das natürliche Verhältniß der menschlichen Seele zu ihrem Körper auf

das

das materielle Daseyn überhaupt überträgt, oder auch, wenn man, nach einer andern Hypothese, eine allgemeine Lebenskraft an die Spitze der Naturkräfte stellt, und diese Lebenskraft der Materie einwohnen, oder die Materie durchdringen läßt. Eben so leicht kann man auf den Einfall gerathen, sich die Materie als erloschenen Geist zu denken, wenn man diese metaphysische Metapher auf die Hypothese von einer innern Duplicität des Absoluten, das sich selbst in Geist und Materie auflösen oder zerspalten soll, durch allerlei physikalische Analogien zurückführt. Thun wir aber Verzicht auf Metaphern und Hypothesenspiele, mit denen der Wissenschaft nicht geholfen ist, so finden wir im Begriffe des materiellen Daseyns eben so wenig Gründe, der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuzuerkennen, als, ihr eine solche Kraft abzusprechen. Das Hirngespinnst der Selbstzerspaltung des Absoluten (§. 32.) löset sich in ein Nichts auf, da es der unergründlichen Einfachheit des Absoluten (§. 23. 24. 25.) geradezu widerstreitet. Doch möchten die Hypothesen, nach denen der Materie eine allgemeine Lebenskraft zuerkannt wird, eher zu dulden seyn, als die entgegengesetzten, durch welche die Materie in eine todte Masse verwandelt wird, der nur mechanische Kräfte einwohnen sollen. Denn von der Erkenntniß des Lebens,

bens, so weit es sich selbst offenbart, geht alle Wissenschaft des relativen Daseyns aus (S. die Apodiktik); vom Todten aber haben wir gar keinen ursprünglichen Begriff. Die Schwäche aller Hypothesen über die Materie im metaphysischen Sinne fällt in die Augen, wenn wir uns erinnern, daß der Begriff des materiellen Daseyns überhaupt sich in ein undurchdringliches Dunkel verliert (§. 30.), und daß man, wenn ja dem Hypothesenspiel Raum gegönnt werden soll, zur Abwechselung sich auch vorstellen kann, es gebe im metaphysischen Sinne gar kein materielles Daseyn, und Alles, was wir im empirischen Sinne Materie nennen, sey nur eine besondere Erscheinung des Geistigen.

Aeltere Hypothesen von der Lebenskraft der Materie. Merkwürdiger Einfluß dieser Hypothesen auf die Religionen der alten Völker und auf die Entstehung der griechischen Philosophie. — Lehre des Descartes von der leblosen Materie. — Erloschener Geist der Schellingischen Schule. — Grundlehren des Leibnitzischen Monadensystems und des Berkeley'schen Idealismus.

40. Was es aber auch immer für ein Daseyn seyn mag, das wir insofern das materielle nennen, als es den objectiven Erscheinungen in der Natur zum Grunde liegt; in der Art, wie jenes Daseyn

sich offenbart, erkennen wir die Materie oder den Stoff, der erscheint, gebunden an eine Form. Auf den Gegensatz zwischen Form und Stoff lassen sich alle materiellen Verschiedenheiten der Dinge zurückführen. Auf ihm beruhet alle unsre Erkenntniß natürlicher Classen, Ordnungen, Geschlechter, Gattungen, Arten. Eine formlose Materie läßt sich gar wohl denken, aber nur durch eine metaphysische Hypothese. Form überhaupt ist ein Inbegriff von Verhältnissen. (S. die Apodiktik). Unter den Verhältnissen, an welche alles materielle Daseyn in der Erscheinung gebunden ist, treten zuerst die geometrischen hervor. In geometrischen Formen erscheinen die materiellen Dinge als Körper. Die geometrischen Verhältnisse der Natur stehen in mannigfaltiger Verbindung mit arithmetischen. Alle diese Verhältnisse aber stehen unter der dynamischen Form des materiellen Daseyns, d. h. unter einer bestimmten Zusammenwirkung mechanischer, oder chemischer, oder organischer Kräfte, ohne welche kein Ding in der Natur wäre, was es ist. Die gesammte Form der materiellen Erscheinung kann gegründet seyn in der Natur der erscheinenden Dinge selbst; aber sie kann, zum Theil wenigstens, auch in dem erkennenden Subjecte gegründet seyn, das selbst nur in einer gewissen

wissen Form existirt. Nun erkennen wir aber (Apodikt. §. 26.) keine reine Form der Subjectivität; wir erkennen nur eine Form des Gemüths, in welcher das Objective zum Subjectiven wird nach den Gesetzen des Organismus, dessen Form doch selbst materiell und in dieser Hinsicht objectiv ist. Wir können also überhaupt nicht durch Naturbegriffe ergründen, woher die materiellen Formen mit ihrer unendlich bewundernswürdigen Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit stammen. Aber wer durch Hypothesen die Lücken der Wissenschaft ausfüllen mag, für den ist durch die wirkliche Vereinigung des Stoffes mit der Form in den materiellen Erscheinungen ein weites Feld der sinnreichen Dichtung eröffnet.

Wichtigkeit der Lehre vom Stoff und von der Form zum Verständniß der Philosophie der Alten, besonders der platonischen und der aristotelischen Metaphysik.

41. Die Grundlagen der geometrischen Formen der Materie ist die Ausdehnung der Materie im Raume. Warum uns aber die Materie ausgedehnt erscheint, können wir nicht ergründen, weil wir die Vorstellung, die wir vom Raume haben, nicht weiter verfolgen können, als bis zum Bewußtseyn der Form des Gemüths, in der

sich das Objective mit dem Subjectiven auf eine unbegreifliche Art vereinigt. (Apodikt. §. 26.) Uebertragen wir das Prädicat der Ausdehnung auf den hypostasirten Begriff der Materie (§. 38.), so gerathen wir schon wieder in das Reich der Hypothesen; denn daraus, daß uns die materiellen Dinge als ausgedehnt erscheinen, folgt nicht, daß auch das metaphysische Etwas ausgedehnt sey, das diesen Erscheinungen von der objectiven Seite zum Grunde liegt. Wir begreifen also auch nicht metaphysisch, warum uns die materiellen Dinge in bestimmter geometrischer Begrenzung als Körper erscheinen. Da die körperliche Form der materiellen Dinge auf das genaueste mit den geometrischen Constructionen übereinstimmt, die der denkende Geist aus dem Bewußtseyn seines Anschauungsvermögens a priori entwickelt, so sind wir berechtigt, anzunehmen, daß die Gesetze der geometrischen Formen der erscheinenden Materie in der Form des menschlichen Gemüths, als eine der Bedingungen der Möglichkeit unsrer sinnlichen Erkenntnisse, gegründet sind. Mit andern Worten, wir können aus der Form des menschlichen Gemüths erklären, warum uns die Materie in keinen andern geometrischen Begrenzungen erscheinen kann, als in solchen, die der Form des menschlichen Gemüths gemäß sind. Daß uns aber

einige meterielle Dinge in dieser, andere in jener geometrischen Form erscheinen, ist eine Folge der Naturkräfte, durch deren Zusamenwirkung das relative Daseyn in der Natur entsteht und vergeht (§. 36.). Nach den verschiedenen geometrischen Begrenzungen der Materie richten sich unsre Begriffe von der Mehrheit materieller Dinge. Ein Ding im empirischen Sinne ist ein Körper. In diesem Sinne können wir aber die Summe der Dinge in der Natur willkürlich vermehren, oder vermindern, je nachdem wir eine bestimmte materielle Masse in kleinere Massen zertheilen, oder sie zusammenfügen mit einer andern Masse. Denken wir uns nun gar Körper als Dinge im metaphysischen Sinne, so hypostasiren wir einen mathematisch-empirischen Begriff, und befinden uns wieder im Reiche der Hypothesen.

Kant's Verdienst um die Aufklärung der Idee einer Körperwelt.

42. Durch consequente Analyse des hypostasirten Begriffs eines Körpers entsteht das Atomensystem. In der Erfahrung kann sich kein unzertheilbares Urkörperchen zeigen, weil die Erfahrung nie lehren kann, ob die Zertheilung da, wo sie bisher nicht gelingen wollte, nicht künftig durch andere Mittel werde gelingen können. Nehmen wir

wir nun an, was dem empirischen Begriffe der Materie nicht widerstreitet, daß die Körperform überhaupt nur eine Form der Erscheinung, nicht aber eine Form des metaphysischen Daseyns ist, das den materiellen Erscheinungen zum Grunde liegt (§. 41.); so stimmt mit dieser Voraussetzung sehr gut die Lehre überein, daß die Materie, nehmlich in der Erscheinung, theilbar in's Unendliche sey. Hypostasiren wir aber den Begriff eines Körpers, so müssen wir freilich urtheilen, daß die Körper aus unzertheilbaren Urkörperchen bestehen, weil, wenn die Möglichkeit der Zertheilung keine Grenzen hätte, kein ursprünglicher Bestandtheil der Körper übrig bliebe; denn da durch Zusammensetzung allein nichts entstehen kann, so setzt alle Entstehung durch Zusammensetzung etwas voraus, das nicht durch Zusammensetzung entstanden, und also, als Gegentheil des Zusammengesetzten, einfach ist. Daher ist auch die atomistische Ansicht der Natur so verführerisch für jeden Verstand, der sich von der Natur der Erscheinungen hinreissen läßt, auch das Uebersinnliche mit dem Maßstabe der Sinnlichkeit zu messen. Aber vor der Philosophie, der die Grenze zwischen dem Sinnlichen und dem Uebersinnlichen nicht unbekannt ist, hat das Atomensystem nur den Werth einer Hypothese, die sich auf nichts weiter gründet, als auf die willkür-

 liche

liche Hypostasirung des Begriffs eines Körpers. Diese Hypothese nöthigt den, der sich zu ihr bequemen will, zu einer andern. Wer die Körper, als Körper, für metaphysisch wirkliche Dinge hält, muß auch den leeren Raum hypostasiren, in welchem die Körper vorhanden sind und sich bewegen. Ein leerer und doch metaphysisch wirklicher Raum ist aber ein erdichtetes Ding; denn wir kennen den leeren Raum nur in der Vorstellung als ein transcendentales Phantom, das die Einbildungskraft in einer nothwendigen Uebereinstimmung mit den menschlichen Erkenntnißgesetzen erzeugt (Apodikt. §. 27.). Das Atomensystem löset also durch die Erdichtung, ohne die es nicht bestehen kann, sich selbst in ein Phantom auf.

Warum das Atomensystem bei den Alten außerhalb der epikureischen Schule kein Glück gemacht. — Erneuerung des Atomensystems durch den französischen Materialismus. — Unterschied zwischen metaphysischen Atomen und physischen Molecülen.

43. Auf den hypostasirten Begriff eines Körpers gründet sich die metaphysische Idee einer Körperwelt. Denn die Welt überhaupt ist die Allheit des Wirklichen in der Mehrzahl. (Vergl. §. 33.). Denken wir uns nun eine Körperwelt, so müssen wir uns nothwendig vorstellen, entweder, daß

sie

sie Grenzen habe, oder, daß sie sich im unendlichen Raume verliere. Wollen wir das letzte annehmen, so faßt kein menschlicher Verstand den Begriff einer Allheit, die keine Summe seyn soll; wo aber eine Summe wirklicher Dinge ist, da ist die Reihe nicht unendlich. Nicht einmal die dichtende Einbildungskraft kann die Vorstellung von einer in's Unendliche fortlaufenden Reihe von Weltkörpern festhalten, ohne unter der Last dieser Vorstellung zu versinken. Denken wir uns aber die Körperwelt begrenzt, so müssen wir annehmen, daß da, wo sie aufhört, der leere Raum anfängt. Auf diese Art hypostasiren wir den leeren Raum entweder als ein Nichts, und widersprechen uns selbst, indem wir das Nichts, einen bloßen Begriff, hypostasiren; oder, wir denken uns den leeren Raum wieder als etwas Wirkliches von einer besondern Beschaffenheit, die weder materiell, noch eigentlich immateriell, also, wir wissen selbst nicht, was? seyn soll; und indem wir den Raum in dieser Beziehung als etwas Wirkliches hypostasiren, müssen wir ihn auf eine widersinnige Art im Unendlichen sich verlieren lassen, nehmlich als eine unendliche Schale, von der die Körperwelt als ein Kern eingeschlossen wäre. Der Verstand kann also die Idee einer Körperwelt in keinem Sinne auch nur einigermaßen begreiflich machen. Um so merkwür-

diger ist diese Idee, weil wir in ihr, wenn wir die Grenze der Welt suchen, die Grenze der menschlichen Fassungskraft auf eine Art erkennen, die auch den kühnsten Materialisten, der die Körper zu metaphysischen Dingen macht, aus dem Taumel seiner Anmaßungen aufschrecken muß. Nur als eine Erscheinung, vor welcher die menschliche Vernunft verstummt, kennen wir das unermeßliche Weltgebäude und seine mathematische Ordnung.

Vorläufige Bemerkungen über den Gegensatz einer Körperwelt und einer Geisterwelt; wovon mehr im folgenden Capitel. — In welchem Sinne überhaupt mehr als Eine Welt denkbar ist. — Ueber Kant's Antinomie der reinen Vernunft in Beziehung auf die Denkbarkeit einer Weltgrenze.

44. Nach den geometrischen Gesetzen des Raums (§. 40. 41.) richtet sich die Bewegung der Körper. Nicht alle Bewegung ist räumlich. Bewegung überhaupt ist Veränderung, sofern sie durch Zeitverhältnisse bestimmt wird. Bewegt ohne Raumverhältnisse findet sich das Gemüth im Wechsel der Vorstellungen. Die Bewegung in Raumverhältnissen ist die mechanische. Alle Körper bewegen sich nach Gesetzen des Mechanismus; aber darum nicht nothwendig nach diesen Gesetzen allein. Alle Bewegung geht von Kräften aus; denn alle Veränderung

derung ist gegründet in Kräften. Da nun von Kräften der Erscheinung vernünftigerweise nicht die Rede seyn kann (§. 35.), so läßt sich auch die Bewegung der Körper, wie die Bewegung überhaupt, so weit sie erklärbar ist, nur aus dem Daseyn erklären, dessen Kräfte in Zeitverhältnissen wirken. Wie das physische Daseyn in das geistige, und wie physische Bewegung in geistige übergeht, müßten wir zuerst wissen, um die Möglichkeit der Bewegung überhaupt erklären zu können; denn in der Virtualität unsers eigenen Daseyns (s. die Apodiktik) sind die Anfangspunkte aller menschlichen Erkenntnisse zu suchen; diese Virtualität aber ist gebunden an den Uebergang des Physischen in das Geistige durch den Organismus; und auf der Vereinigung der physischen Kräfte mit den geistigen durch den Organismus beruhet die willkürliche Bewegung unsers eigenen Körpers. Dieser Anfang der Bewegung ist der einzige, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind. Wie die Bewegung der Körper in der Natur außer uns anfangen mag, suchen wir zu errathen durch Schlüsse. Da wir nun die Kräfte der Natur außer uns nur so weit kennen, als sie selbst sich uns mit dem natürlichen Daseyn objectiv offenbaren (§. 18.); und da wir kein anderes natürliches Daseyn der Dinge außer uns kennen, als das materi-

terielle (§. 38.); dieses materielle Daseyn aber nur in der Erscheinung bekannt ist (§. 41.), die, als Erscheinung, keine Möglichkeit des Anfangs einer Bewegung in sich enthalten kann; so ist der objective Anfang, oder, was hier dasselbe sagt, die objective Möglichkeit der Bewegung der Körper überhaupt durch keinen Naturbegriff erklärbar. Und da wir den Uebergang des Geistigen in das Materielle nicht begreifen (Apodikt. §. 29.), so ist auch der subjective und willkürliche Anfang der körperlichen Bewegung unbegreiflich.

Uralte Naturhypothese, nach welcher die Phantasie das Lebensprincip in die ganze Körperwelt überträgt, um die Möglichkeit der Bewegung der Körper zu erklären. Zusammenhang dieser Hypothese mit dem Fetischdienste. — Schluß des Aristoteles von der Unmöglichkeit, die Bewegung der Körper aus ihrer eigenen Natur zu erklären, auf eine das Weltall ursprünglich bewegende Weltseele. — Beschränkung aller mathematischen Theorie der Bewegung auf Erscheinungen.

45. Den Gesetzen der Bewegung gemäß erkennen wir in der Natur den Bildungstrieb oder das Streben der natürlichen Kräfte, etwas hervorzubringen in einer bestimmten Form. Die Erfahrung allein macht uns mit diesem Bildungstriebe bekannt. Auf ihn gründet sich das organische und das chemische Werden der natürlichen

lichen Dinge in der wunderbaren Mannigfaltigkeit bestimmter Formen, nach denen wir die Naturproducte dynamisch classificiren. Wo sich die Materie vor unsern Sinnen weder organisch, noch chemisch bewegt, da ist der Anfang des eigentlichen **Mechanismus**, und das Ende des natürlichen Werdens. Aber auch die organische und die chemische Bewegung sind abhängig von dem Mechanismus, nach dessen Gesetzen die **materiellen Theile** einander **anziehen**, oder **abstoßen**, und entweder **entfernt** von einander bleiben, oder sich **berühren**. Könnten wir den Bildungstrieb der Natur und sein Verhältniß zum Mechanismus metaphysisch erklären, so wäre der Schlüssel zum Werden der natürlichen Dinge gefunden. Aber nach unerdichteten Naturbegriffen können wir weder die organischen und chemischen Bildungen aus einer mechanischen Anziehung und Zurückstoßung der materiellen Theile, noch den Mechanismus aus der Thätigkeit chemischer und organischer Kräfte deduciren. Gegen die **Hypothese**, nach welcher der Bildungstrieb der Natur auf mechanische Verbindungen zurückgeführt werden soll, streitet mit Recht eine andere, in jedem Falle natürlichere Hypothese, nach welcher der Mechanismus selbst nichts anders ist, als ein gehemmter Organismus. Das Leben aus dem todten Mechanis-

 mus

mus ableiten wollen, heißt, das Unterste in der Philosophie zu oberst kehren, weil vom Bewußtseyn des Lebens alle unsre Erkenntniß des Daseyns ausgeht. Nicht einmal das Charakteristische der chemischen Verbindungen, die Wahlanziehung, ist aus dem Mechanismus erklärbar. Aber von einem allgemeinen Organismus der Natur haben wir auch keinen andern Begriff, als einen hypothetischen. Wer sich, freilich, die höhere Hypothese von einer Selbstzerspaltung des Absoluten (§. 32. 39.) gefallen lassen will, der kann sich diese erdichtete Zerspaltung nicht besser verständlichen, als durch den Begriff eines allgemeinen Organismus; denn durch den Organismus wird ja in der menschlichen Natur das Geistige, das nach jener Hypothese mit dem Materiellen im Absoluten Eins seyn soll (§. 39.), mit dem Materiellen vermittelt. Will man das Spiel fortsetzen, so darf man nur die erdichtete Selbstzerspaltung des Absoluten mit dem physischen Magnetismus vergleichen, den Gegensatz des Geistigen und Materiellen als Polarität betrachten, dieser Ansicht gemäß in dem angeblich organisirten Naturganzen sowohl, als in jeder einzelnen Naturerscheinung, Pole aufsuchen, und nebenher auch von einer metaphysischen Elektricität und einem metaphysischen Galvanismus

träu-

träumen. Aber das Hirngespinnst der Selbstzerspaltung des Absoluten findet in der Anwendung auf den Begriff eines allgemeinen Organismus der Natur seine Widerlegung auch darin, daß wir die Natur als ein Ganzes in bestimmten Verhältnissen durchaus nicht kennen (§. 36.). Wie sich die merkwürdigen Phänomene, die wir Magnetismus, Elektricität und Galvanismus nennen, zur organischen und chemischen Bildungskraft der Natur verhalten, ist überdieß noch nicht einmal empirisch erklärt.

Erste Versuche in der Naturphilosophie der Alten, die Anziehungs- und Abstoßungskräfte der Materie metaphysisch zu deuten. Lehren des Empedokles von dem Freundschafts- und dem Feindschaftsprincip (φιλια und νεικος) der Natur. — Erstes System des physikalischen Dualismus nach metaphysischen Principien. Lehren des Aristoteles von dem εἶδος und der ϛερησις in der ὕλη. — Kant's Demonstration der Anziehungs- und Abstoßungskraft der Materie nach Principien a priori. — Neuere, hierher gehörende Philosopheme und Einfälle.

46. Eben so unerklärbar, wie das natürliche Werden der Dinge, ist nach Naturbegriffen der Untergang dessen, was war, oder die Zernichtung. Die Erfahrung lehrt uns keine andere Zernichtung kennen, als die Zerstörung des Zusammengesetzten in der Erscheinung durch Trennung

seiner Theile. Was sich aber jenseits der Erscheinung ereignen mag, wo etwas in der Erscheinung vergeht, können wir aus keiner Erfahrung schließen. Aus der nothwendigen Idee eines Naturganzen (§. 36.) läßt sich einigermaßen einsehen, wie das Entstandene den Keim seines Unterganges in sich trägt. Dann sofern alles relative Daseyn im Naturganzen ein zusammengesetztes ist (§. 36.), verschwindet es in denselben Verhältnissen, wie die Zusammenwirkung der Kräfte aufhört, die dieses relative Daseyn möglich machten. Nehmen wir nun an, daß die Natur in ihrem Innern, wie in der Erscheinung, durch ihre Thätigkeit sich unaufhörlich verändert, so müssen wir auch urtheilen, daß die allgemeine Zusammenwirkung der Naturkräfte den Untergang dessen herbeiführt, was durch eine besondere Zusammenwirkung gewisser Kräfte ein relatives Daseyn erhielt. Aber daß die Natur in ihrem Innern durchgängig einem allgemeinen Gesetze des Wechsels oder der Veränderung unterworfen sey, ist eine bloße Hypothese. Die Erfahrung lehrt uns, daß der Mechanismus, ohne welchen kein Körper in Bewegung ist, schon durch die materielle Reibung, wenn auch noch so langsam, sich selbst zerstört. Nach diesem Erfahrungsgesetze stände also auch dem Mechanismus des Weltgebäudes, wenn auch erst nach einer

einer unaussprechlichen Reihe von Jahren, sein Ende bevor. Chemische Naturprodukte, in ihrer Vollendung Crystalle, werden aufgelöset durch jede ihrer dynamischen Einheit entgegenwirkende chemische Kraft. Sie beharren in bestimmten Formen ohne innere Bewegung; können also, genau genommen, nur durch Kräfte aufgelöset werden, die von außen auf sie wirken. So weit die Erfahrung reicht, findet jede chemische Bildung außer sich ein Menstruum, das feindseelig auf sie einwirkt. Aber warum findet sie dieses? Die organischen Körper können, wie die unorganischen, zerstört werden durch mechanische und chemische Kräfte; und wo nicht mechanische und chemische Kräfte in einer organischen Verbindung wirken, da verschwindet auch die Erscheinung des physischen Lebens. Aber die organischen Bildungen entwickeln sich und beharren durch Bewegung von innen. Der Bildungstrieb, durch den sie sich entwickeln, verwandelt sich, wenn die Bildung vollendet ist, in einen Trieb der Reproduction ihrer organischen Theile. Warum ist nun diese Reproduction nicht unendlich? Warum weicht sie dem Alter? Warum sollen wir für unmöglich erklären, daß unter günstigen Umständen ein bestimmtes physisches Leben ewig daure, oder wenigstens so lange dauere, bis das Weltgebäude sich selbst mechanisch zerstört?

Und

Und wollen wir gar annehmen, daß selbst das Weltgebäude im Grunde ein organisches, also auch sich selbst reproducirendes Ganzes sey (§. 45.); wie soll denn dieses Ganze jemals sich selbst zerstören? Vergebens suchen wir eine metaphysisch befriedigende Antwort auf diese Fragen. Selbst was man von einem nothwendigen Kreislaufe der Natur gesagt hat, ist ersonnen.

Uralte Hypothesen von dem nothwendigen Ende der Welt. — Kühne Idee eines ewigen materiellen und geistigen Kreislaufes des Daseyns nach der Religionsmetaphysik der Braminen. — Lehren griechischer Metaphysiker vom Rückgange der Dinge zum Chaos; oder, von einer nothwendigen Zerstörung der Welt durch Verbrennung.

47. Furchtbar ist jede Vorstellung, nach welcher die Natur als ein sich selbst wiederkäuendes Ungeheuer, wie ein Dichter sie von einem melancholischen Schwärmer genannt werden läßt, im philosophischen Sinne gedacht werden kann. Und doch verdiente die Natur diesen, die Vernunft empörenden Nahmen gewissermaßen, wenn sie nichts weiter wäre, als, was sie in der Erscheinung ist, durch die sie sich uns offenbart. Aber die Natur ist nicht nur in sich selbst ohne allen Zweifel weit mehr, als, was sie in der Erscheinung vor unsern Sinnen ist; sie verweiset uns auch durch

durch alles gewordene und werdende Daseyn, das sie in sich begreift, auf das ewige Absolute, ohne welches sie selbst nicht ist. Wie ein natürliches Daseyn, als ein gewordenes, möglich ist, verstehen wir eben so wenig, als das Werden eines Daseyns überhaupt (§. 31. 32.). Aber indem wir, der Vernunft getreu, ein natürliches Daseyn der Dinge als ein relatives anerkennen müssen, das im Absoluten gegründet ist wie die Wirkung in der Ursache (§. 30.), dürfen wir der Natur auch jene relative Wesenheit (Substanzialität im metaphysischen Sinne) nicht absprechen, die nirgends in ihr erscheint, und ohne welche sie selbst doch nicht wäre (§. 32.). Der Begriff dieser relativen Wesenheit bezeichnet die Grenze der philosophischen Naturforschung. Durch ihn denken wir jenes Innere der Natur, in welches keine Wahrnehmung eindringt, und das doch von der Vernunft durch den Satz des Daseyns (§. 7.) als nothwendig gesetzt wird. Die Natur, so weit es möglich ist, aus sich selbst zu erklären, ist die Aufgabe der physikalischen Wissenschaften. Diese Wissenschaften schließen sich auf das engste an die mathematischen in allen Verhältnissen an, wo die Formen der Natur (§. 40.) die Gesetze der Materie bestimmen. Aber weder durch die physikalischen Wissenschaften im eigentlichen Sinne, noch

durch

durch die mathematischen, erhalten wir einen Begriff vom Wesen der natürlichen Dinge. Derjenige Theil der Philosophie, der die Lehre von dem Wesen der natürlichen Dinge enthält, kann auf die empirische Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen folgerecht angewandt werden, weil jede Verschiedenheit dieser Erscheinungen ein besonderes Verhältniß der Wahrnehmung zum Wesen der natürlichen Dinge anzeigt. Das metaphysische Capitel von der Natur mag dann da, wo es mit den physikalischen Entdeckungen in specielle Verbindung gebracht wird, Naturphilosophie im besondern Sinne heißen. Aber eine Naturphilosophie, die das Absolute selbst zu zerspalten und aus dieser durchaus erdichteten Spaltung die Natur und ihre Gesetze a priori zu construiren unternimmt, ist ein Hypothesenspiel.

Erinnerung an die philosophische Physik der Alten. — Kritik der Schellingischen Naturphilosophie.

48. Der menschliche Verstand kann überhaupt kein Daseyn fassen, das ohne alle Natur wäre. Denn das absolute Daseyn, das Wesen der Wesen, es sey nun ein Gott, oder was es wolle, offenbart sich zwar der Vernunft als erhaben über die Natur und verschieden von der Natur

tur (§. 9. 10.); aber es muß doch, nach Vernunftgesetzen, gedacht werden als die Ursache der Natur, und folglich in Verbindung mit der Natur; und in dieser Beziehung sagen wir ganz recht, daß auch das Absolute nicht ohne die Natur sey, weil die Natur nicht ist ohne das Absolute. Daß das subjective Daseyn unsrer selbst an die Natur gebunden ist, bedarf, nach den vorigen Erklärungen, keines neuen Beweises. Aber wo der forschende Verstand den Begriff des Daseyns im metaphysischen Sinne auf die Natur beschränkt, da entsteht der Trug des metaphysischen Naturalismus. Dieser Naturalismus wird zum Materialismus, wenn er den Begriff der Materie zum Träger des trügerischen Systems macht (§. 38.). Ein höherer Naturalismus — man kann ihn den idealen nennen — vergeistigt die Materie, und identificirt sie in dieser Vergeistigung mit dem Absoluten. Der consequente Naturalismus im metaphysischen Sinne schließt in der Anwendung auf den Begriff der Seele die Freiheit aus; denn eine Natur ohne den Causalnexus (§. 35.), in welchem keine Ursache an sich die erste, und keine die letzte ist, hebt sich selbst auf. Wie sich der metaphysische Naturalismus zum Theismus und Atheismus verhält, wird die Folge der Untersuchung lehren. In den Pantheismus geht der

metaphysische Naturalismus über, wenn er, anstatt vor dem Wunder des Daseyns zu verstummen (§. 32.), das relative Daseyn für eine bloße Modification des absoluten erklärt (§. 31.), das Absolute aber Gott nennt. Alle diese trügerischen Systeme bestechen die Vernunft um so leichter, je wißbegieriger der Verstand ist, und je mehr ihm folglich daran liegt, das Wirkliche von Grund aus zu erklären, ohne dem Unerklärbaren und Unbegreiflichen sein ewiges Recht einzuräumen.

Viertes Capitel.

Von der Seele.

49. Wie das relative Daseyn von der objectiven Seite vor unsern Sinnen in's Unendliche sich erweitert, wenn wir es durch Beobachtung die Natur zu erschöpfen versuchen, so zieht sich auf der subjectiven Seite Alles, was wir von unserm eignen Daseyn wissen, in der einfachen Vorstellung zusammen, die durch das Wort Ich bezeichnet wird. Einfach ist diese Vorstellung nicht nur, so fern sie, als Begriff, ein Product der Denkkraft ist, die alles Mannigfaltige vereinfacht; auch das Substrat dieses Begriffs, die denkende Subjectivi-

tät selbst, vereinigt sich mit allen ihren Kräften und Regungen im unmittelbaren Bewußtseyn der **Individualität**, die, als solche, die Zusammensetzung ausschließt. Während der Begriff einer materiellen Individualität mit der Hypothese des Atomensystems (§. 42.) am Ende sich selbst vernichtet, behauptet die geistige, das Denken und Empfinden, Thun und Leiden in sich schließende Individualität ohne alle logischen Prämissen sich selbst im unmittelbaren Bewußtseyn. Dieses unmittelbare Bewußtseyn der wirklichen Ichheit aus **Naturkräften** von der objectiven Seite ableiten wollen, heißt, die ersten Bedingungen der Möglichkeit aller menschlichen Erkenntniß verkennen; denn das Objective selbst ist (s. die Apodiktik) nur unter der Bedingung des Subjectiven da, das ihm **ursprünglich** gegenüber steht. Darum sondern wir die geistige Individualität als **reelle** Ichheit mit Recht von der äußern Natur der Dinge ab, und nennen sie mit einem besondern Nahmen **Seele**.

Wahrscheinliche **Entstehung** des Begriffs der Seele. Mancherlei Schicksale dieses Begriffs, ehe er ohne Täuschung und ohne Hypothesen sich entwickelte.

50. Aber eben diese sich selbst erkennende Seele findet sich durch das materielle Band des **Organismus** auf eine solche Art an die Natur gebun-

 den,

den, daß sie sich selbst nur insofern kennt, als sie in sich selbst eine Natur erkennt, die, als Natur der Seele, durch den Organismus in die Natur der Dinge übergeht, und von der Natur der Dinge abhängt. Natur der Seele ist die unmittelbare Zusammenwirkung der Kräfte, ohne welche das subjective Daseyn nicht besteht, so weit wir es im menschlichen Bewußtseyn erkennen. Wir nennen diese Kräfte Seelenkräfte mit Recht, um sie zu unterscheiden von den objectiven Naturkräften. Die Seelenkräfte, als solche, sind gegründet in dem subjectiven Daseyn. Daß sie als wirkliche, nicht erdichtete, Kräfte in dem subjectiven Daseyn gegründet sind, wissen wir durch das unmittelbare Bewußtseyn, ohne welches wir überhaupt nichts wissen. Ueberdieß ist kein wahres Daseyn denkbar ohne Kräfte, die ihm einwohnen (§. 17. 18.); also auch kein subjectives Daseyn ohne subjective Kräfte. Einige dieser Kräfte, deren wir uns als unsrer Seelenkräfte bewußt sind, scheinen durchaus subjectiv zu seyn; nahmentlich die Denkkraft und der Wille (Vergl. Apodikt. §. 37. 38.); andere verlieren sich offenbar in die organische Lebenskraft, die das Materielle objectiv mit dem Geistigen und Subjectiven vermittelt; nahmentlich das Empfindungsvermögen. Wie vielen, oder wenigen Antheil unsre materielle Organisation an den

Wir=

Wirkungen des Gedächtnisses und der Einbildungskraft hat, lehren uns weder Erfahrung, noch unmittelbares Bewußtseyn. Aber auch die Denkkraft und der Wille entwickeln sich im Laufe unsers irdischen Daseyns nur nach und nach in ihrer natürlichen Verbindung mit dem Organismus. Und das Bewußtseyn selbst entwickelt sich in der menschlichen Virtualität erst lange nach dem physischen Anfange unsers Daseyns. Die Seele kennt also sich selbst nicht ohne die Natur, die insofern eine Seelennatur ist, als sich in ihr das Subjective mit dem Objectiven verbindet.

Erinnerung an das empirische Verhältniß der Psychologie zur Physiologie.

51. Wie hoch auch die metaphysische Betrachtung des Seelenwesens sich zu heben versuche; immer wird sie durch ihren Gegenstand zurückgezogen zu den Thatsachen des Bewußtseyns, auf welche die empirische Seelenlehre sich gründet. Dennoch fängt die Seele erst da an, sich selbst wahrhaft zu erkennen, wo sie, der Idee der metaphysischen Wahrheit gemäß (§. 4.), ihr Verhältniß zum Wesen der Dinge (§. 7.) zu erforschen sucht. Nun kann, wie oben erklärt ist (§. 6. 7.), überhaupt kein Daseyn vernunftmäßig gedacht werden ohne Voraussetzung einer Wesenheit;

 die

die relative Wesenheit aber darf nur gedacht werden als dasjenige, wodurch das relative Daseyn gegründet ist im Absoluten (§. 32.). Also muß auch das subjective Daseyn der Seele gedacht werden als begründet durch relative Wesenheit im Absoluten. Aber eben diese relative Wesenheit der Seele offenbart auch sich selbst in dem Factum des subjectiven Daseyns. Denn daß die sich selbst erkennende Seele etwas in sich selbst und durch sich selbst, also in der wahren Bedeutung des Worts (§. 6.) ein Wesen ist, lehrt uns unmittelbar jeder Augenblick des selbstständigen Denkens und Wollens. Die Ichheit ist nicht nur der individuelle Vereinigungspunkt aller Gedanken; sie schließt auch die Kraft der Selbstbestimmung in sich, durch die sich die Seele, wenigstens sofern sie ist, immer in gewisser Hinsicht von der Natur losreissen und sich selbst auf das Unendliche beziehen kann. Diese innere Selbstständigkeit der denkenden Subjectivität läßt sich vom Begriffe ihrer Wesenheit nicht trennen. Ist gleich die reine Ichheit, als solche, noch keine Wesenheit (Vergl. Apodikt. §. 28. 29.); denn sie ist nur der subjective Vereinigungspunkt aller Gedanken; so offenbart sich doch durch die ursprüngliche Verbindung der Denkkraft mit dem innern Sinne (Apodikt. §. 28.) in der Ichheit, daß das den-

denkende Individuum durch sich selbst etwas vermag. Durch das Bewußtseyn dieses Factums erhebt sich unsre Kenntniß des Wesens der Seele über die unbestimmte Kenntniß des Wesens der Natur, deren Inneres nirgends erscheint, und deren relative Wesenheit nur insofern erkannt wird (§. 47.), als wir uns das natürliche Daseyn der Dinge denken müssen als verschieden vom Absoluten, und gegründet im Absoluten.

Ueber die Lehre Kant's, daß die Seele sich selbst nur sinnlich erkenne.

52. Aber eben daran, daß die unbezweifelbare Wesenheit der sich selbst erkennenden Seele nur eine relative ist, stößt sich alle metaphysische Psychologie. Dann wie ein relatives Daseyn gegründet seyn kann in dem Absoluten, ist überhaupt unbegreiflich (§. 32.). Unbegreiflich ist daher auch eben jene Selbstständigkeit, die mit dem Begriffe der Wesenheit der Seele zusammenfällt (§. 51.). Wollten wir uns auch mit Leibnitz die Seele denken als eine Monas oder einfache Substanz, deren Wesen unzertrennlich ist von den Kräften, durch die sie sich selbst zum Denken und Wollen bestimmt, so sehen wir dadurch nicht im mindesten deutlicher ein, wie denn eine solche, in gewisser Hinsicht selbstständige Substanz aus

dem Schooße des Urwesens hervorgehen konnte. Das subjective Seelenwesen sich als einen Theil des ewigen Urwesens denken, heißt, sich selbst widersprechen, da die Idee des Absoluten überhaupt alle Theilbarkeit ihres Gegenstandes ausschließt (§. 23. 24.). Der Begriff der Emanation oder Ausströmung des Endlichen aus dem Unendlichen wird auch hier, wie überall, wo er den metaphysischen Begriff des Werdens verdeutlichen soll, zur bloßen Metapher. (Vergl. §. 32.). Und blicken wir vollends von der Höhe der metaphysischen Betrachtung zu der Erfahrung zurück, so sehen wir auch die letzte Hoffnung verschwinden, den subjectiven Anfang unsers Daseyns zu erklären und das Wesen der Seele zu begreifen. Denn die wahre Metaphysik soll die Erfahrung begründen, nicht aufheben. In der Erfahrung aber sehen wir den subjectiven Anfang unsers Daseyns auf eine solche Art abhängig von der physischen Fortpflanzung durch die Zeugung, daß das Geistige in uns, von dem empirischen Standpunkte betrachtet, überhaupt nur als Entwickelung des Materiellen erscheint.

Kritik des Leibnitzischen Monadensystems.

53. Die Unmöglichkeit einer Erklärung des Wesens der Seele erhellet ferner aus dem ursprünglichen Verhältnisse der Sinnlichkeit zur Ver-

nunft.

nunft. Bestände unsre Wesenheit nur in der Vernunft, durch die wir uns über die Sinnlichkeit erheben können, so müßte nicht auch zur Möglichkeit dieser Selbsterhebung, so weit wir sie im freien Bewußtseyn erkennen, ein Gefühl gehören, das, wenn gleich erhaben über alle physischen Gefühle, doch nicht zu trennen ist von dem ursprünglichen Lebensgefühle, in welchem sich das Physische mit dem Geistigen durch den Organismus vereinigt. Darum können wir auch nicht fassen, wie das erkennbare Seelenwesen bestehen könne ohne Mitwirkung des Organismus. Auf der Vereinigung des Physischen mit dem Geistigen durch den Organismus beruhet, so weit wir die menschliche Natur kennen, das rastlose Schwanken des Lebensgefühls zwischen den streitenden Zuständen des Schmerzes und der Freude. Aus diesem Schwanken des Lebensgefühls gehen die Triebe hervor. Jede Regung eines Triebes setzt ein Bedürfniß oder Gefühl eines innern Mangels voraus. (Vergl. Apodikt. §. 38.). Was könnte uns denn aber mangeln, wenn unser Daseyn völlig begründet wäre durch seine Individualität? Auch von der Möglichkeit eines Handelns der Seele, eines Uebergangs ihrer Bestrebungen in die Außenwelt, ohne Mitwirkung des Organismus, haben wir nicht die mindeste Kenntniß. Endlich beruhet alle Selbst-

 kennt-

kenntniß der Seele auf ihrem Zurücktreten in sich selbst, das aber wieder jene Virtualität voraussetzt, in welcher die Subjectivität ursprünglich gebunden ist an die Objectivität, von der sie sich erst losreissen muß, ehe sie sich selbst finden kann, und von welcher sie doch durch die Sinnlichkeit immer abhängig bleibt. (Vergl. noch ein Mal Apodikt. §. 21. und 29.).

Scheingründe der Erklärung des Seelenwesens nach Principien des Materialismus. — Heiligkeit des Zeugungstriebes nach den materialistisch ausgebildeten Religionssystemen. — Mythische Symbole des Phallus und Lingam, und was sonst zu dieser, die menschliche Natur erniedrigenden Vorstellungsart gehört.

54. Aus allen Thatsachen, die der Materialismus (§. 48.) aufhäufen mag, um die Materialität der Seele zu demonstriren, folgt indessen nichts weiter, als, daß wir an der Grenze der menschlichen Fassungskraft stehen, wenn wir uns das Wesen der Seele begreiflich machen wollen. Denn die höchste aller Thatsachen, die hier in Betracht kommen, bleibt doch die innere Selbstständigkeit (§. 51.), die der denkenden Seele so gewiß ist, als irgend ein Factum der Außenwelt. Das Bewußtseyn dieser Selbstständigkeit ist verbunden mit dem Bewußtseyn der Einfachheit,

die

die das Gegentheil der Ausdehnung und folglich aller körperlichen Form ist. Die Materie kennen wir nur in körperlicher Form (§. 42.). Und alles Uebrige, was wir von physischen Kräften in der Materie erkennen, ist durchaus verschieden von der Denkkraft und selbst von der Sinnlichkeit, die den Uebergang des Geistigen in das Materielle durch den Organismus möglich macht. Die ganze Unterscheidung des Geistigen von dem Materiellen, selbst im gemeinsten psychologisch-empirischen Sinne, setzt das Geistige selbst, den Inbegriff des Empfindens und Denkens, als etwas der Materie Entgegengesetztes voraus. Diesen Gegensatz kann der Materialismus nicht anders aufheben, als, durch metaphysische Hypothesen, die empirisch begründet seyn sollen. Aber durch keine Erfahrung läßt sich eine haltbare metaphysische Hypothese begründen; denn die metaphysische Betrachtung fängt gerade da an, wo sich die Vernunft über die sinnlichen Verhältnisse erhebt. Der Spiritualismus, der die Seele für eine einfache, über die Bedingungen des physischen Daseyns erhabene Substanz erklärt, verwechselt gewöhnlich die psychologische Einfachheit des Ich mit metaphysischer Wesenheit. Das Wesen der Seele bleibt auch nach der Hypothese des Spiritualismus unbegreiflich, weil das Urverhältniß unsers endlichen Daseyns zu

dem

dem unendlichen Urwesen, aus dem es entsprungen ist, weder durch sich selbst im Bewußtseyn sich hinlänglich offenbart (Vergl. §. 32.), noch ohne eine solche Offenbarung durch Schlüsse erkannt werden kann. (Vergl. die logische Apodiktik.) Aber die Hypothese des Spiritualismus hat doch wenigstens eine wissenschaftliche Haltung; denn sie bleibt dem unvertilgbaren Gegensatze des Geistigen und Materiellen getreu, und erlaubt sich nur, diesen Gegensatz über die Grenzen des menschlichen Wissens hinaus zu erweitern.

Hypothesen von einem Leben der Seele vor ihrem Eintritte in das irdische Daseyn. Verhältniß dieser Hypothesen zu den physiologischen von präformirten organischen Keimen, und zu der neueren Theorie von dem organischen Bildungstriebe. — Ob eine ursprüngliche Verschiedenheit der Seelen denkbar ist? Unbezweifelbarer Einfluß der organischen Beschaffenheit des Individuums auf die Entwickelung der Seelenkräfte, und auf die ganze natürliche Richtung des menschlichen Geistes vom ersten Augenblicke unsers irdischen Daseyns an. — Genaue Unterscheidung der Entwickelung der Seelenkräfte von der Möglichkeit ihrer Entstehung.

55. Die Hypothese des Spiritualismus stimmt aber nicht nur mit dem psychologisch-nothwendigen Gegensatze des Geistigen und des Materiellen überein; sie wird von der Vernunft überhaupt in

Schutz

Schutz genommen, weil die Vernunft sich selbst nicht denken kann, ohne sich über die materiellen Bedingungen des Lebens in die Regionen eines höheren Daseyns zu erheben. Denn die sich selbst denkende Vernunft ist sich nicht nur keiner Abstammung von physischen Kräften bewußt; sie trennt sich auch von der Sinnlichkeit, durch die sie an den menschlichen Organismus gefesselt ist, um so schärfer ab, je bestimmter sie in ihren unmittelbaren Functionen sich selbst erkennt. Durch eben diese unmittelbaren Functionen erkennt sie das Urwesen, von dem sie stammt (§. 11. 12.), und ihre Beziehung auf dieses Urwesen, ob sie gleich nicht begreift, **wie** ihr subjectives Daseyn in dem Urwesen gegründet ist. Und wenn sie in der reinsten Selbsterhebung, deren sie fähig ist, nicht sich selbst täuscht, so erkennt sie auf diesem Gipfel der Selbstbetrachtunng die innere **Freiheit**, die sich ihr, als der sicherste Bürge ihrer übersinnlichen Wesenheit (vergl. §. 51.), mit dieser Wesenheit zugleich offenbart. In der Spontaneität überhaupt, ohne welche keine Receptivität Statt findet (Apodikt. §. 37.), offenbart sich der deutlichste Anfangspunkt des individuellen Lebens, für welches eben deßwegen auch der Physiolog kein sicheres Kriterium hat, außer dem Phänomen der willkürlichen Bewegung. Wo nun aber die Spontaneität, die

denkt

denkt (Apodikt. §. 38.), als Vermögen der Selbstbestimmung oder als eigentlicher Wille hervortritt (Apodikt. §. 38.), da fängt der Seelenzustand an, den wir innere Freiheit nennen. Und im Bewußtseyn dieser Freiheit sollte die denkende Seele sich selbst täuschen, oder, wie man es nennt, nur psychologisch, nicht metaphysisch, frei seyn?

Erinnerung an die Grundlehren der praktischen Apodiktik. — Erste Ansicht der Freiheit ohne alle metaphysische Voraussetzungen.

56. Ueber die metaphysische Möglichkeit der Freiheit läßt sich nur da verstandesmäßig disputiren, wo man einverstanden ist über die psychologische Wirklichkeit desjenigen Seelenzustandes, welcher Freiheit genannt werden soll. Wer behauptet, er sei sich keines Seelenzustandes bewußt, in welchem der Wille (Apodikt. §. 38.), in gewisser Hinsicht unabhängig von den Trieben und den bestimmenden Vorstellungen, unmittelbar durch sich selbst wirkt, als eine Ursache, die nicht Wirkung einer andern Ursache ist, der leugnet das Factum der Freiheit. Er ist psychologischer Determinist, und durch keine Demonstration zu widerlegen. Wer das psychologische Factum der Freiheit zugesteht, aber dieses Factum

für

für eine Selbsttäuschung erklären zu müssen glaubt, weil er es anders mit dem allgemeinen Causalnexus der Dinge und dessen Verhältnisse zum Absoluten nicht in Uebereinstimmung bringen kann, der bekennt sich zum metaphysischen Determinismus. Gilt das Gesetz der Causalität (§. 13. 14. 17. 18.) ohne Einschränkung im ganzen Umfange des endlichen Daseyns, so scheint der Indeterminismus sich selbst zu widersprechen. Wollen wir aber jenes Gesetz nur unter Einschränkungen gelten lassen, so scheinen wir gegen den wahren Begriff des Causalnexus zu fehlen, weil die Vernunft (§. 17. 18.) durch diesen Begriff alles relative Daseyn auf eine solche Art erkennt, daß es, mit allen seinen Veränderungen, gedacht werden muß als ein werdendes, oder gewordenes, im Absoluten wie die Wirkung in der Ursache gegründetes, folglich in keiner Hinsicht mit sich selbst anfangendes, oder unmittelbar durch sich selbst wirkendes Daseyn. Aber schon die allgemeine Analyse der Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen führte uns an die Grenze der Wissenschaft, wo die Vernunft entweder vor dem Wunder des Daseyns verstummen, oder alle Kriterien eines sicheren Unterschiedes zwischen Wahrheit und Irrthum aufgeben, und folglich den Glauben an sich selbst verlieren muß (§. 32.).

32.). Durch die Argumentation des metaphysischen Determinismus, wenn sie consequent durchgeführt wird, zerstört der Verstand mit dem Anerkennen an Freiheit auch das Anerkennen einer metaphysischen Wesenheit außer dem Absoluten (§. 31. 32. 33.). Wollen wir aber, den ersten Bedingungen unserer Wissenschaft gemäß, eine relative Wesenheit (vergl. §. 51.) gelten lassen, ob wir gleich nicht begreifen können, wie ein endliches Daseyn im Unendlichen gegründet seyn kann (§. 31. 32.), so dürfen wir auch die metaphysische Möglichkeit der Freiheit eines endlichen Willens nicht bezweifeln, ob wir gleich von dieser Möglichkeit nichts weiter begreifen, als, daß das Gegentheil von ihr durch keine zureichende Argumentation innerhalb der Grenzen der menschlichen Fassungskraft bewiesen werden kann.

Kritik der gewöhnlichen psychologischen, auf die nothwendige Association der Vorstellungen und ihr Verhältniß zu den unwillkürlichen Trieben gegründeten Einwendungen gegen den Indeterminismus. — Mustersterhafte Consequenz des Spinoza in der Behauptung seines Fatalismus. — Kant's Versuch, den Glauben an Freiheit zu retten durch Verdoppelung des Bewußtseyns.

57. Uebereinstimmend mit unsrer Kenntniß des Causalnexus der Natur (§. 35.) kann Freiheit

des

des Willens gar wohl bestehen. Denn obgleich in der Natur keine Freiheit Statt findet, so kann doch der Causalnexus der Natur modificirt werden durch die Einwirkungen des Willens, der sich die Natur, die er nicht aufheben kann, unterwirft, indem er ihre Verhältnisse verändert. Ist Freiheit kein Zustand der Selbsttäuschung, so ist er ein übernatürlicher, über den Causalnexus der Natur erhabener Zustand und, als solcher, verbunden mit der Vernunft, die sich doch unbezweifelbar über die Natur erheben kann. Schaffende Freiheit ist ein erdichteter Begriff. Erdichtet ist also auch diejenige Vorstellung, die man sich von der Freiheit macht, wenn man sie sich pantheistisch als eine in der Form einer endlichen Individualität hervortretende Aeußerung des schöpferischen Urwesens denken will, außer welchem, nach der pantheistischen Ansicht, keine wahre Wesenheit Statt findet. Durch den Willen im menschlichen Bewußtseyn kann nicht nur kein Ding, sondern nicht einmal ein Seelenzustand, ohne Mitwirkung natürlicher Kräfte hervorgebracht werden. Daher kann auch in der Form des menschlichen Daseyns keine andere Freiheit Statt finden, als, eine beschränkte, deren Sphäre sich in der Mitwirkung natürlicher Kräfte bald erweitert, bald verengt. Eben so bleibt der freieste

menschliche Wille beschränkt durch die Folge der Vorstellungen, nach denen sich die Willensäußerung richtet. Nur als Vermögen der freien Wahl (als höhere Willkühr) wirkt der freie Wille, indem er die Stärke streitender Vorstellungen erhöht, oder vermindert, und dadurch einer Vorstellung den Ausschlag d. h. den determinirenden Einfluß auf das Thun giebt. Das Verhältniß dieser Freiheit zur Sittlichkeit zu erläutern, überläßt die Metaphysik der praktischen Philosophie. Ob und in wiefern Freiheit eines endlichen Willens der Idee einer Weltordnung nach dem unendlichen Willen eines allweisen Welturhebers nicht widerstreitet, läßt sich nur durch speculative Theologie entscheiden. Ist aber Freiheit nicht zu leugnen, so wird ihre Wirklichkeit genau auf dieselbe Art unmittelbar erkannt, wie wir die relative Wesenheit unsers individuellen Daseyns erkennen.

Unterscheidung des speculativen Indeterminismus von dem moralischen. Jener gründet sich auf die Behauptung, daß wir die Wirklichkeit der Freiheit erkennen, weil sie mit unserm relativen Daseyn sich selbst offenbart. Der moralische Indeterminismus nimmt nur einen Glauben an Freiheit an, der aus moralischen Gründen da anfangen soll, wo das Erkennen aufhört.

58. Da wir überhaupt nicht begreifen, wie ein relatives Daseyn neben dem Absoluten, gegründet in diesem, und doch verschieden von ihm, entsteht und beharret (§. 32.), so vermag auch kein menschlicher Verstand die Dauer des Seelenwesens zu ergründen. Was also dieses Wesen werden wird, wenn der Organismus, an den es in der menschlichen Natur gebunden ist, sich auflöset, läßt sich durch keine metaphysische Speculation erforschen. Bleiben muß das relative Wesen der Seele, wenn es nicht zurücktritt in das Absolute, aus dem es entstanden. Von der Möglichkeit eines solchen Zurücktretens der relativen Wesenheit in das Absolute können wir uns aber auch kaum einen unbestimmten Begriff machen. Unsre empirische Naturkenntniß, auch wenn sie sich noch so sehr erweitert, wird nie ein haltbares Argument gegen den Glauben an metaphysische Unsterblichkeit begründen; denn bis zu der subjectiven Wesenheit und ihrer Dauer kann keine Naturkenntniß durchdringen. Nur dem, der, in empirischer Selbsttäuschung befangen, durch Erfahrung das Wesen der Dinge erforschen zu können wähnt, ist es wahrscheinlich, oder so gut wie gewiß, daß mit dem irdischen Körper, an dessen organische Functionen das subjective Daseyn in der Form einer menschlichen Natur gebunden ist,

 dieses

dieses Daseyn selbst durch den physischen Tod zerstört werde. Aber von einem Tode in metaphysischem Sinne haben wir auch nicht die entfernteste Kunde. Die Möglichkeit des Untergangs eines Wesens, das einmal wahrhaft war, ist gerade so unbegreiflich, wie die Entstehung eines Wesens. Die Gründe eines religiösen Glaubens an Unsterblichkeit zu prüfen, muß die Metaphysik der Religionsphilosophie überlassen. Wollen wir uns aber ein individuelles Leben, das auf das irdische folgen soll, begreiflich machen nach der Analogie dieses irdischen, so können wir nicht wohl umhin, als Bedingung der Möglichkeit unsrer Fortdauer eine Fortsetzung der organischen Functionen zu denken, ohne deren Mitwirkung in diesem irdischen Leben die Seele das Bewußtseyn verliert, ohne welches keine Ichheit Statt findet. Nun findet aber ohne Mitwirkung des innern Sinnes auch, wie die Apodiktik gelehrt hat (Apodikt. §. 30.), die Vernunft in sich selbst keine Begriffe; und wie ein innerer Sinn bestehen könne ohne Mitwirkung äußerer Sinne, die der organischen Functionen bedürfen, können wir eben so wenig fassen, als, wie ein vernünftiges Erkennen möglich seyn soll ohne Begriffe. Ueberhaupt beziehen sich alle Verhältnisse des Unendlichen zum

End-

Endlichen unsrer menschlichen Individualität auf die Form des Gemüths (Apodikt. §. 26.), die wieder unter den Gesetzen des Organismus steht. Also läßt sich auch der Begriff eines Ueberganges von einem individuellen Daseyn in ein anderes nicht wohl trennen von dem Begriffe eines durch die Ordnung der Natur bewirkten Ueberganges eines Organismus, der die Individualität aufbewahrt, in einen andern. Und in diesem Sinne erhielte die uralte Hypothese von der Seelenwanderung, wenn sie sich nur nicht auf den irdischen Organismus einschränken will, allerdings eine philosophische Bedeutung, deren der Glaube an persönliche Unsterblichkeit nicht wohl entbehren kann, wenn er sich der Wissenschaft nähern will.

Kritik der Argumentationen, die man metaphysische Beweise der Unsterblichkeit der Seele genannt hat. — Erhabene, das ganze Weltall umfassende Ausführung der Idee der Seelenwanderung in dem Indischen Religionssysteme. — Sonderbare Erscheinung dieser Idee nach Principien des Naturmysticismus in den griechischen Mysterien.

59. Nach Analogien, gegen welche keine haltbare Metaphysik streitet, übertragen wir den Begriff der Seele, der ursprünglich auf dem Bewußtseyn unsrer eigenen Wesenheit ruht, auf jeden ani-

malischen und selbst auf den vegetabilischen Organismus. Aber ein metaphysisches Gutachten über die Thierseelen und Pflanzenseelen hebt sich selbst auf, man müßte denn wieder Hypothesen auftreten lassen, wo die Wissenschaft endigt. Am weitesten entfernen sich diese Hypothesen von der Grenze der Wissenschaft, wenn man den Begriff der Seele auf die ganze Natur überträgt, und die individuellen Seelen als Ausströmungen einer allgemeinen Weltseele deutet, die entweder ohne Individualität eine ewige Lebenskraft der Natur seyn, oder dem materiellen Weltgebäude auf eine ähnliche Art individuell einwohnen soll, wie die menschliche Seele dem menschlichen Körper. Denn das einzige Leben, das wir kennen, ist die Virtualität (Apodikt. §. 21.). In dieser Virtualität ist zwar die Subjectivität und folglich die Individualität immer nur insofern vorhanden, als sie an eine zu ihr gehörende Objectivität geknüpft ist. Darum bedarf auch die Seele, als Princip der Subjectivität, beständiger Anregungen von außen, um sich selbst als Seele zu finden. Und eben deßwegen ist um so weniger einzusehen, wie das Seelenwesen unabhängig von einem Organismus beharren könne (§. 58.). Der Begriff des Lebens überhaupt darf also nicht auf den Begriff der Seele in einem

solchen

solchen Sinne zurückgeführt werden, als ob das Leben überhaupt nur eine Aeußerung des subjectiven Seelenwesens wäre. Der wahre Begriff der Lebenskraft umfaßt alle die Kräfte, durch deren Zusammenwirkung die Virtualität des Daseyns möglich wird; und diese Zusammenwirkung ist, wie die Virtualität oder das Leben selbst, unergründlich. (Apodiktik §. 24.) Aber ein Leben ohne Subjectivität und Individualität ist ein erdichteter Zustand, von dem wir uns kaum einmal eine verworrene Vorstellung machen können. Eine Lebenskraft, die ohne Individualität in der Natur verbreitet seyn und die Individualität unter gewissen Bedingungen erst hervorbringen soll, kann nur unter den grundlosen Voraussetzungen gedacht werden, daß entweder das individuelle Leben aus dem Absoluten als einer Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 27.) hervorquille, oder, daß die Subjectivität selbst aus der Objectivität entspringen und in ihr gegründet seyn könne (Apodikt. §. 28.). Gleichwohl ist aus diesen grundlosen Voraussetzungen der uralte Glaube an eine Weltseele entstanden.

Kritik des physiologischen Begriffes der Lebenskraft in metaphysischer Hinsicht. — Wie der Glaube an eine nicht individuelle Weltseele, seiner metaphysischen Grundlosigkeit ungeachtet, durch eine der natürlichsten Selbsttäuschungen entstanden.

60. Der erdichtete Begriff einer Weltseele ist besonders deßwegen wichtig, weil auf ihm die ältesten Vorstellungen ruhen, die sich der Mensch von einer Alles umfassenden, der Natur einwohnenden und von ihr unzertrennlichen Gottheit machte. Wollen wir die Weltseele in unsrer Vorstellung individualisiren, so verhält sie sich zu der Körperwelt auf eine ähnliche Art, wie sich eine menschliche, oder thierische Seele verhält zu einem menschlichen, oder thierischen Körper. Der Analogie mit der menschlichen Natur gemäß, können wir dann der individualisirten Weltseele auch Vernunft beilegen, aber nur eine relative Vernunft, die durch die Natur beschränkt und bedingt ist. In keiner Hinsicht aber treffen wir mit dieser Vorstellungsart das Absolute, und folglich auch nicht denjenigen Gott, der als das unbedingte Wesen der Wesen gedacht wird (S. die Apodiktik und die ersten Capitel der Metaphysik). Entziehen wir aber der Weltseele in unsrer Vorstellung die Individualität, so verwandelt sie sich wieder in jene unbestimmte Lebenskraft (§. 59.), die wir auf eine solche Art der Natur andichten, als ob entweder das Subjective im Objectiven gegründet, oder das Absolute eine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven (§. 27.) wäre; und auch unter der letzten Voraussetzung wäre dann die Weltseele nur die

erste

erste Emanation des Absoluten, aber nicht derjenige Gott, der als das Wesen der Wesen gedacht wird. In einem ganz anderen Sinne durften wir oben (§. 39.) die Hypothese begünstigen, nach welcher die Materie nicht für eine todte Masse, sondern für eine problematische Realität erklärt wird, hinter welcher gar wohl überall ein Leben verborgen seyn kann, wo es in ihr nicht erscheint. Ueberdieß ist eine lange Reihe von Abstufungen des Lebens denkbar, von dem höchsten Leben der sich selbst erkennenden Intelligenz bis zur untersten, wer weiß wo? hinter den Naturerscheinungen verborgenen Animalität hinab. Immer aber kommen wir, sobald der Begriff des Lebens überhaupt verdeutlicht werden soll, auf den Begriff der Individualität zurück. Wie sich weiter die dunkle Vorstellung, die wir uns von einer Weltseele machen können, zu der Idee des wahren Gottes verhält, muß die Religionsphilosophie lehren.

Fünftes Capitel.
Von der Gottheit.

61. Wenn die unbefangene Vernunft in ihren metaphysischen Forschungen von der Betrachtung der Natur und der Seele zur Idee des Absoluten zurückkehrt, so legt sie sich, dem Verhältnisse der Natur zur Seele gemäß, die Frage vor, ob nicht aus diesem Verhältnisse Prädicate hervorgehen, die der Verstand dem Absoluten (§. 12. 13.) insofern zusprechen darf, als das relative Wesen der Natur und der Seele (S. die beiden vorigen Capitel) in dem ewigen Urwesen gegründet ist. Denn, wie sich die Wirkung überhaupt verhält zu der Ursache (§. 15. bis 18.), so verhält sich ohne Zweifel das relative Wesen der Natur und der Seele zum ewigen Urwesen; und wie wir überhaupt die Ursache aus der Wirkung erkennen, so scheint auch das ewige Urwesen erkannt werden zu können aus seinen Wirkungen in der Natur und der Seele. Vorausgesetzt werden bei dieser Vorstellungsart diejenigen Prädicate, die als Urbegriffe dem Absoluten beigelegt werden müssen, damit das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen überhaupt denkbar werde (§. 22 bis 33.).

33.). Auf diese Prädicate, nahmentlich die Ur-Wesenheit, Ur-Causalität, Ur-Möglichkeit, Ur-Nothwendigkeit, und Ewigkeit, kommt die Reflexion immer zurück, wenn wir aus unsrer Kenntniß der Natur und der Seele Begriffe schöpfen wollen, um auf die Frage: was denn das Urwesen eigentlich sey? bestimmter zu antworten. Da nun nichts natürlicher scheint, als, auf der einen Seite, dem Wesen, aus dem die Natur entsprungen, eine höhere Natur beizulegen, und, auf der andern Seite, das Wesen, in welchem das Daseyn der menschlichen Seele gegründet ist, für eine höhere Seele zu halten, so erklärt sich leicht, wie die Hypothese von einer Weltseele, in welcher die Begriffe von Natur und Seele zusammenfallen (vergl. §. 59.), die erste wurde, an welche der philosophirende Verstand die dunklen Vorstellungen zu knüpfen suchte, die sich der Mensch, im Gefühle seiner Abhängigkeit von einer übermenschlichen Macht, von mancherlei Wesen machte, denen er jene übermenschliche Macht zutrauete, und die man Götter nannte. Ohne sich das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen in irgend einer Hinsicht klar entwickelt zu haben, und doch von der Nothwendigkeit, ein ewiges Urwesen anzuerkennen, überzeugt, dachte man sich, sehr natürlich, das Urwesen als eine von Ewigkeit her

be-

beseelte **Natur**, und diese beseelte Natur als den **Ur-Gott**, aus dessen Schooße die **Götter** und **Menschen** hervorgegangen.

Natürlichkeit eines unentwickelten Glaubens an **übermenschliche Mächte**. — Tiefste Stufe dieser Vorstellung in dem eigentlichen **Fetisch-Glauben**. Uebergang eben dieser Vorstellung in den religiösen **Anthropomorphismus**. — **Griechische Theogonie**. Das **Chaos** und **die Nacht** als Metaphern für das Absolute. — Natürliche **Vieldeutigkeit** des Wortes **Gott** von den ältesten Zeiten an, und noch in unsern Tagen.

62. So natürlich sich die Idee einer Weltseele in der eben erklärten Bedeutung des Worts dem menschlichen Verstande anschmeichelt, so **unhaltbar** zeigt sich wieder (vgl. §. 59.) diese Idee bei näherer metaphysischer Prüfung, auch ehe wir sie noch mit dem geistigen **Bedürfnisse** vergleichen, das vorzugsweise das **religiöse** genannt werden darf. Denn das Absolute offenbart sich selbst als **erhaben** über die Natur (§. 11. 12.), nehmlich über die durchaus **relative** Natur, die wir kennen. Wollen wir uns also das Absolute als eine von Ewigkeit her beseelte Natur denken, so müssen wir dem Absoluten eine **höhere** Natur **andichten**; oder wir verwechseln schon in der problematischen Idee einer Weltseele das Relative mit dem Absoluten. Auch die

die Idee einer Welt widerspricht in dieser Anwendung der Idee des Absoluten, weil das Absolute der Urgrund alles Relativen, also durchaus nicht einerlei ist mit der Totalität des Relativen, das wir in der Idee einer Welt zusammenfassen. (Vergl. §. 30.) Darum gehören die Ideen von Welt und Natur im metaphysischen, aber immer nur relativen Sinne zusammen, wie die Begriffe von Daseyn und Kraft; und wenn wir von einer Weltseele reden, können wir sie auch Naturseele nennen. Denken wir uns nun weiter diese Welt- und Naturseele als ein Wesen, das nicht einerlei mit der Welt seyn, sondern nur eine ewige Materie (§. 38.) von Ewigkeit her beseelen, dieser Materie einwohnen, und mit ihr in Ewigkeit dauern soll, so ist die auf diese Art gedachte Weltseele offenbar nicht das Absolute. Eben so verhält es sich mit ihr, wenn wir sie uns nicht einmal als ein besonderes Wesen, sondern nur als eine Kraft denken, die als allgemeine Lebenskraft, ohne Individualität (Vergl. §. 59.), zu den als ewig vorausgesetzten Naturkräften gehören soll. In beiden Fällen wird das Absolute widersinnig gedacht werden müssen, als wäre es zusammengesetzt aus der Welt und der ihr einwohnenden Seele. Setzen wir aber, um der unhaltbaren Hypothese des Hylozoismus (wie man diese

Vor-

Vorstellungsart nennt) nachzuhelfen, das Absolute als ein untheilbares und alleiniges Urwesen, das sich selbst als Geist oder Seele auf der einen Seite, und auf der andern als Materie offenbaren soll, so verwandelt sich der Hylozoismus in Pantheismus. Dann ist weder die Natur, als solche, noch die Seele, die der Natur und Welt einwohnen soll, als solche, Gott zu nennen. Dieser Nahme wird dann zurückgelegt für das angenommene Zusammenfallen und die vorausgesetzte ewige Einheit der Natur und des Geistes im Absoluten.

Dualistischer Hylozoismus der alten griechischen Naturphilosophen. Pantheistischer Hylozoismus der Schellingischen Schule.

63. Die Voraussetzungen, von denen die Hypothese des Pantheismus ausgeht, mußten zum Theil schon oben in der allgemeinen Analyse unsrer Begriffe vom Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen (§. 23 – 28.) angezeigt werden. Die erste dieser Voraussetzungen ist die, zu Gunsten der geforderten Wissenschaft willkürlich hingestellte Behauptung, daß, weil die Vernunft das Vermögen der Gründe ist (§. 17.), sich auch aus der Idee eines letzten Grundes, folglich aus der Idee des Absoluten, Alles, was ist und wird,

von

von Grund aus müsse erklären lassen. Wenn diese Behauptung von der sich selbst kennenden Vernunft anerkannt würde, so wäre der Pantheismus unwiderlegbar. Denn nur dadurch läßt sich überhaupt etwas von Grund aus erklären, daß gezeigt wird, wie es gegründet ist im Absoluten. Nun darf aber allem Relativen nur insofern ein Daseyn zugesprochen werden, als es im Absoluten gegründet ist (§. 22.), das schlechthin einfach und Eins ist. (§. 23–26.) Wollen wir also erklären, wie das relative Daseyn mit seiner Mannigfaltigkeit im Absoluten gegründet seyn könne, so bleibt uns nichts übrig, als, anzunehmen, daß nur das unendliche Urwesen (das Absolute) im Grunde sey, alles endliche Daseyn aber nur als Modification (modus sagt Spinoza) des unendlichen Urwesens gedacht werden müsse, außer welchem, nach dieser Voraussetzung, keine wahre Wesenheit Statt findet. Aber die sich selbst kennende Vernunft kennt auch ihre Schranken. Wir haben gesehen (§. 32.), daß wir verstummen müssen vor dem Wunder des Daseyns, weil wir zwar, auf der Einen Seite, durchaus nicht begreifen können, wie ein relatives Daseyn im Absoluten gegründet seyn könne, ohne im Grunde mit dem Absoluten Eins und Dasselbe zu seyn, auf der andern Seite aber doch erkennen, daß alles menschliche Wissen

sich

sich in einen Traum auflöset, sobald wir dem ursprünglichen Reflexionsacte nicht mehr trauen, in welchem auch das relative Daseyn sich als ein wahres, und folglich als ein solches offenbart, das nicht ohne eigene Wesenheit seyn kann. (Vergl. die beiden vorigen Capitel.)

In wie fern zugestanden werden muß, daß der Pantheismus mit dem höchsten Interesse der Wissenschaft übereinstimmt. — Warum er dessen ungeachtet dem Bewußtseyn widerstreitet, in welchem alles menschliche Wissen sich bildet.

62. Die zweite Voraussetzung, ohne welche der Pantheismus nicht den Schein der Unwiderlegbarkeit annehmen kann, ist die gewagte Meinung, daß das menschliche Bewußtseyn bei der metaphysischen Unterscheidung des Scheins von der Wahrheit nur insofern in Betracht komme, als es zu den werdenden, oder gewordenen Zuständen gehört, welche, um philosophisch verstanden zu werden, entweder durch Schlüsse, oder durch eine geistige Anschauung, die dem Bewußtseyn selbst zum Grunde liegen soll, aus dem Absoluten deducirt werden müssen. Denn, so lange der Mensch seinem Bewußtseyn trauet, kann er weder sein eigenes subjectives Daseyn mit irgend einem objectiven, noch das subjective und ob-

objective Daseyn mit dem Absoluten identificiren. Das subjective Daseyn steht im Bewußtseyn dem objectiven immer gegenüber, und das Absolute ist über beide erhaben. (§. 27.). Der Pantheismus aber muß Alles metaphysisch identificiren und indifferenziren, um die Meinung durchzusetzen, daß im Absoluten Alles nur Eins und Einerlei sey. Ein Pantheismus, der nicht das Bewußtseyn übersteigen will, hebt sich selbst auf. Aber ein Schluß, der das Bewußtseyn übersteigt, hat höchstens den Werth einer Hypothese, weil in den Schlüssen überhaupt nur insofern Wahrheit liegt, als sie auf Begriffen beruhen, deren Wahrheit unmittelbar in dem Bewußtseyn erkannt wird, in welchem alle Begriffe entspringen (S. die logische Apodikt.). Eine geistige Anschauung des Absoluten ist allerdings nicht zu bezweifeln, wenn wir mit diesem Worte nichts weiter bezeichnen wollen, als das unmittelbare Erkennen des Absoluten, das dem Bewußtseyn sich selbst offenbart (§. 12.). Aber diejenige Anschauung des Absoluten, durch welche unmittelbar erkannt werden soll, daß im Absoluten Alles Eins und Dasselbe sey, ist, wie wir schon oben sahen (§. 27.), eine bloße Selbsttäuschung, die durch Ueberspannung der Phantasie erzeugt wird, indem man sich, einer Meinung zu Gefallen, so lange belie-

dig vorstellt, man schaue das Absolute auf die verlangte Art an, bis man es endlich glaubt. Da nun alle Philosophie, die das Bewußtseyn übersteigt, um es von einem höheren Standpunkte herab zu erklären, sich entweder in ein bloßes Hypothesenspiel, oder in eine Selbsttäuschung auflöset, so trifft dasselbe Schicksal den Pantheismus.

Vergleichung des Pantheismus nach der strengen Argumentation des Spinoza mit dem neuesten Pantheismus nach den Schellingischen Lehren.

65. Eine dritte Voraussetzung, deren der Pantheismus zur Behauptung seiner Scheingründlichkeit nicht entbehren kann, ist die Aufhebung jenes ursprünglichen Unterschieds zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, ohne welchen die Vernunft im Bewußtseyn sich selbst nicht findet. Denn etwas Höheres, als ein Vernunftwesen im höchsten Sinne des Worts, ist überhaupt nicht denkbar. Auch nach pantheistischer Vorstellungsart muß also das Urwesen als ein absolutes Vernunftwesen gedacht werden. Da aber nach pantheistischer Vorstellungsart Alles, folglich auch das Sinnliche und das Uebersinnliche, das Materielle und das Geistige, im Absoluten Eins und Einerlei ist, so darf jene Vernunft, die der Pantheismus dem Absoluten zugesteht, nicht, nach der Analogie

der

der menschlichen Vernunft, als eine solche gedacht werden, die sich selbst in einem Bewußtseyn von der Sinnlichkeit unterschiede. Die absolute Vernunft kann nach der Hypothese des Pantheismus nichts Anderes seyn als eine ewige Urkraft, die, ihrer selbst sich nicht bewußt, mit der ewigen Wesenheit identisch, im Universum waltet. Von einer solchen, sich ihrer selbst nicht bewußten Vernunft haben wir nun allerdings einen Begriff, der um so weniger widersinnig genannt werden darf, weil wir seiner sogar psychologisch bedürfen, wenn wir nicht bezweifeln wollen, daß die Denkkraft, als Kraft (κατα δυναμιν), auch im Daseyn des ungebornen Kindes vorhanden ist, in dessen Seele sie doch erst geraume Zeit nach der Geburt mit Bewußtseyn wirkend (κατ' ἐνεργειαν) hervortritt. Aber in einer solchen, sich ihrer selbst nicht bewußten Vernunft ist weder Wahrheit, noch Wissenschaft, noch Freiheit denkbar. Ein consequenter Pantheismus muß also die Vorsehung leugnen, an welche derjenige glaubt, wer einen Gott als moralischen Weltregierer anbetet. Wenn also der Pantheist die absolute Vernunft nach seinem Systeme Gott nennt, um nicht das postulirte ewige Alles in Einem schlechthin so zu nennen, so tritt doch nach der pantheistischen Vorstellungsart an die

 Stelle

Stelle eines mit Bewußtseyn vernünftigen Weltregierers ein blindes Schicksal, das durch eine Vernunft bewirkt wird, die von sich selbst und der Welt nichts weiß. Die ewige Urkraft, Vernunft genannt, fällt dann nach diesem Systeme zusammen mit der allgemeinen Lebenskraft, die sich, nach dieser Vorstellungsart, freilich anders in der Pflanze, anders im Thiere, und anders im Menschen offenbart, aber doch immer im Grunde eine und dieselbe Kraft ist, sie nenne sich organische Entwickelungskraft, oder Sinnlichkeit, oder Denkkraft.

Vergl. §. 62. die Analyse des Zusammentreffens des Pantheismus mit dem Hylozoismus.

66. Indem der Pantheismus die Freiheit, die ein Bewußtseyn voraussetzt (§. 57.), dem Urwesen abspricht, muß er auch die Freiheit endlicher Vernunftwesen leugnen. Allerdings kann man sich pantheistisch die Freiheit endlicher Vernunftwesen denken als eine unmittelbare Function der ewigen Urkraft in der Form der Individualität, und insofern als ein Vermögen des Individuums, einen Zustand von vorn anzufangen. Aber eine auf diese Art gedachte Freiheit ist keine individuelle, keine in einer individuellen Wesenheit gegründete, weil individuelle

viduelle Wesenheit nach dem Systeme des Pantheismus ein leerer Begriff ist. Diejenige Freiheit, die der Pantheist dem denkenden Individuum zugestehen kann, ist die Urkraft des Absoluten, sofern sie unmittelbar in der Individualität wirkt, aber nicht in ihr gegründet ist. Da nun nach dem System des Pantheismus die Urkraft des Absoluten ohne Bewußtseyn wirkt (§. 65.), so verliert sich auch der Begriff der menschlichen Freiheit, selbst wenn wir sie uns pantheistisch als eine Function jener Urkraft denken wollen, in der höher liegenden Idee eines blinden Schicksals (§. 65.). Pantheismus und Anerkennung einer wahren, nicht bloß so genannten Freiheit im menschlichen Daseyn (§. 57.) sind also unvereinbar. Ist nun das sittliche Bewußtseyn der wahren Freiheit im Menschen durch keine Demonstration zu widerlegen, so ist eben dieses Bewußtseyn ein factisches Argument gegen die Syllogismen des Pantheismus. Richtig aber folgert der Pantheist aus seinen Voraussetzungen eine ewige, mit dem Schicksale identische Nothwendigkeit, die alles Daseyn umfaßt. Denn alle Nothwendigkeit beruhet auf dem Causalnexus, in welchem ein relatives Daseyn von dem andern, und alles relative Daseyn abhängig ist vom Absoluten. (Vergl. §. 20. 21.). Da nun nach der Hypothese des Pantheismus al-

 les

les Daseyn im Grunde nur ein einziges ist, nehmlich das Daseyn des Absoluten selbst, so muß, dieser Hypothese gemäß, der Causalnexus der Dinge gedacht werden als eine in Causalverhältnissen ewig sich aus sich selbst entwickelnde Mannigfaltigkeit von Modificationen des Absoluten. Da nun dieses Absolute, als ewiges Urwesen und alleiniges Wesen, nach pantheistischer Vorstellungsart von sich selbst nichts weiß, so ist, nach dem System des Pantheismus, das ewige Gesetz einer blinden Nothwendigkeit das höchste Gesetz der Natur und der denkenden Geister.

Verhältniß des Fatalismus, der das ganze Weltall umfaßt, zu dem Determinismus, der die Freiheit des menschlichen Willens aufhebt.

67. Ob und in welchem Sinne der Pantheismus zu den atheistischen Systemen gezählt werden soll, hängt von den Bedeutungen ab, die man dem Worte Gott beilegt. Diese Bedeutungen richteten sich aber immer nach den verschiedenen Vorstellungen, die sich der Mensch von übermenschlichen Wesen machte, von denen er sich abhängig glaubte (§. 61.). Daher wird der Polytheismus gewöhnlich als eine Modification des Theismus beurtheilt, ob er sich gleich entweder in einem rohen Fetischglauben und in verworrenen Vorstellungen von beseelten Naturkräften verliert,

liert, oder sich auf einen Hylozoismus gründet, der wieder, wie wir gesehen haben, in den Pantheismus übergehen kann (§. 62.) Abgesehen von den Beziehungen aller religiösen Begriffe auf das Absolute, ist der Polytheismus überhaupt kein philosophisches Religionssystem. Mit der Idee des Absoluten entzweit sich aber auch der religiöse Dualismus, die entweder einem mit Bewußtseyn wirkenden höchsten Geiste eine ewige Materie beigesellt, oder ein böses Urwesen einem guten gegenüber stellt. Denn der Begriff eines Urwesens läßt sich nicht pluralisiren, wenn er der reinen Idee des Absoluten gemäß gedacht wird (§. 25.). Ein höchster Geist, den eine ewige Materie beschränkt, ist nur der höchste in einer Reihe endlicher Geister, deren Wesenheit nun relativ ist. Ein guter Geist, der mit einem bösen kämpfen muß, ist eben so wenig das Urwesen, das der Urgrund alles Daseyns und Denkens ist. Jede dualistische Religion stellt also entweder noch ein Drittes, als Urwesen, über dasjenige, was sie Gott und Materie, oder den guten und den bösen Urgeist nennt, oder sie hat, wie der populäre Polytheismus, keine philosophische Haltung.

Indischer Polytheismus, gegründet auf die reine Idee eines ewigen Urwesens, das erhaben ist über alle Götter. — Griechischer Polytheismus, gegründet auf ägyptischen und phönizischen Naturmysticis-

 mus.

mus. — Zoroastrischer Dualismus. — Dualismus griechischer Philosophen, nahmentlich des Plato, entstanden durch intellectuelle Verfeinerung der Idee einer Weltseele. — Theismus der Stoiker, entstanden durch eine beinahe pantheistische Erklärung des populären Polytheismus.

68. Wenn man nur diejenigen Systeme atheistisch nennen will, in denen von Gott, oder Göttern, in keinem andern Sinne die Rede ist, als, um zu zeigen, daß es überhaupt keinen Gott und keine Götter gebe, so beschränkt sich der Begriff des eigentlichen Atheismus auf jenen Materialismus, der den empirischen Begriff der Materie hypostasirt und die Materie mit der zu ihr gehörenden Natur in dieser hypostasirten Bedeutung für das Urwesen erklärt. (§. 38.) Wer sich zu diesem Atheismus bekennen will, muß erstens, als echter Sensualist, mehr mit den Sinnen philosophiren, als mit der Vernunft; er muß also ferner die reine Idee des Absoluten, das sich selbst als schlechthin übersinnlich der Vernunft offenbart, und der wahre Träger aller metaphysischen Wissenschaft ist, für ein Hirngespinnst ansehen; er muß drittens gleichwohl sich entschließen, von der Natur, so wie sie in die Sinne fällt, so zu reden, als ob sie das Absolute wäre, das doch nicht in die Sinne fällt. Die

Wider:

Widerlegung der Anmaßungen dieses Atheismus, den man den dogmatischen nennen kann, ist in allen vorigen Capiteln der Apodiktik und Metaphysik enthalten. Ganz anders verhält es sich mit dem skeptischen Atheismus. Dieser gründet sich auf die Lehre, daß, weil wir vom Daseyn der Dinge im Verhältnisse zum Absoluten überall nichts begreifen, auch keine menschliche Vernunft entscheiden könne, ob die Natur und die Vernunft im Urgrunde der Dinge Einerlei, oder Zweierlei sey, und ob ein denkendes Urwesen mit Bewußtseyn die Welt moralisch regiere, oder ob die gesammte Ordnung der Dinge, zu welcher auch das Daseyn der denkenden Geister gehört, in jener ewigen Nothwendigkeit gegründet sey, die wir das blinde Schicksal nennen (§. 65. 66.). Diesen skeptischen Atheismus durch metaphysische Schlüsse zu widerlegen, möchte gelingen können, wenn irgend ein metaphysischer Schluß, der nicht bloß hypothetisch seyn soll, über das unmittelbare Bewußtseyn hinaus reichte. Da nnn aber, wie die Apodiktik lehrt, überall kein gründlicher Schluß über das unmittelbare Bewußtseyn hinausreicht; und da, wie in der Lehre vom Absoluten überhaupt gezeigt ist, das Absolute selbst, sofern es als letzter Erklärungsgrund gesetzt wird, zwar als das alleinige Urwesen, aber ohne alle Prädicate sich offenbart, die die Urwesenheit

 und

und das religiöse Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen begreiflich machen könnten; so kann auch der skeptische Atheismus durch keine metaphysische Demonstration widerlegt werden.

Atheismus der cyrenaischen Schule und des französischen Natursystems. — Wie fern die seltsame Götterlehre Epikurs ein Auswuchs, oder ein integrirender Theil des epikureischen Materialismus zu nennen. — Vorläufige Ansicht der sogenannten Beweise des Daseyns Gottes im metaphysischen Sinne.

69. Aber zur Möglichekit einer Widerlegung des skeptischen Atheismus gehören auch Begriffe, die außerhalb des Gebiets der strengen Metaphysik liegen; man müßte denn, weil doch das Wort Gott nichts entscheidet, mit diesem Worte das pantheistische Eins in Allem, oder eine ewige sich ihrer selbst nicht bewußte Vernunft als Eins in Allem, oder eine ewige Welt- und Naturseele bezeichnen. Ein ganz anderes Wesen ist derjenige Gott, dessen das menschliche Herz bedarf, um mit freudiger Zuversicht in die unerfreuliche Nothwendigkeit des Weltlaufs sich zu ergeben, und den Schlüssel zu allen den niederschlagenden Räthseln, die das menschliche Daseyn drücken, von einer überirdischen Zukunft zu erwarten. Der Gott, dessen das menschliche Herz in diesem Sinne

bedarf,

bedarf, ist ein durchaus vollkommenes Wesen; ein Wesen, dessen Eigenschaften nicht bloß nach metaphysischen Begriffen zu ermessen sind, weil sie Allem entsprechen müssen, was der Begriff der Vollkommenheit auch in moralischer Hinsicht umfaßt; also ein heiliges, absolut gutes, nach den reinsten moralischen Begriffen unendlich ehrwürdiges Wesen; ein Urgeist, der mit der reinsten Freiheit, also mit dem höchsten Bewußtseyn, unendlich erhaben über die Natur, aber auch über alle endlichen Geister, als Schöpfer und weiser Regierer der Welt, und als freier Stifter der Nothwendigkeit, in welcher alles relative Daseyn befangen ist, eben jenes Urwesen selbst ist, das in der Schulsprache der Metaphysik das Absolute genannt wird. Wer das Daseyn dieses Urwesens nicht bezweifelt, von dem sagen wir in einem mehr als metaphysischen Sinne, daß er an Gott glaube. Wer voll Glauben an diesen Gott das Gute freudig thut, weil es das Göttliche im Menschen ist, der nur hat diejenige Religion, die vorzugsweise so heißen darf. Ob nun dieser Religion Wahrheit, oder Täuschung, zum Grunde liegt; ob die menschliche Vernunft sich diesen Gott, dem thörichten Herzen zu Gefallen, idealisirt, oder ob nur er der wahre und lebendige Gott ist, dessen Daseyn

die

die aufgeklärte Vernunft anerkennt; das sind die großen Fragen, deren Beantwortung der Religionsphilosophie zugemuthet wird. Jeder Rückblick von dem Inhalte dieser Fragen auf die Aufgabe der eigentlichen Metaphysik lehrt uns, daß die eigentliche Metaphysik diesen Gott, von welchem hier die Rede ist, gar nicht kennt, weil sie in keiner Hinsicht vermag, durch Prädicate der reinen Wesenheit das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen moralisch zu bestimmen. Aber ohne Voraussetzung einer begründeten Metaphysik hat keine Religionsphilosophie eine wissenschaftliche Haltung. Wo die metaphysische Lehre vom Wesen der Dinge endigt, da fängt die wahre Religionsphilosophie an.

Höchst merkwürdiger Einfluß des Christenthums auf die philosophische Entwickelung des reinen Theismus. — Radicale Unverträglichkeit zwischen dem historisch documentirten Christenthum und der pantheistischen Naturphilosophie. — Kant's Ideal der reinen Vernunft.

IV.

IV.

Grundlehren
der
Religionsphilosophie.

Grundlehren der Religionsphilosophie.

1. Ob ein Gott die Welt schuf und regiert, oder ob der Lauf der Dinge von Ewigkeit her durch ein blindes Schicksal (Metaphys. §. 65.) begründet ist, könnte uns ziemlich gleichgültig seyn, wenn das Interesse dieser Fragen nur ein speculatives wäre. Denn die unveränderliche Ordnung der Dinge ist einmal da; sie bleibt, was sie ist, wir mögen von ihrem Ursprunge denken, was wir wollen. Das Interesse der Wißbegierde kann kein höheres seyn, als, zu verstehen, wie etwas ist und wird. Was das Wesen der Dinge, und welches das ewige Princip der Weltordnung sey, kümmert die Wißbegierde nur insofern, als wir überhaupt das, was ist, nicht verwechseln wollen mit dem, was nicht ist. Aber ein

ein Gefühl, das wir das religiöse nennen, läßt uns das Resultat unsers Nachdenkens über den Ursprung der Weltordnung nicht gleichgültig erwarten. (Vergl. den letzten §. der Metaphys.) Wer keinem Gefühle trauen mag, das nicht von der Vernunft übereinstimmend mit den allgemeinen Kriterien der Wahrheit anerkannt wird, der sieht sich nach einer Religionsphilosophie um. Aber um zu verstehen, wie sich das religiöse Gefühl zu den allgemeinen Kriterien der Wahrheit verhält, müssen wir dieses merkwürdige Gefühl selbst, das uns überall in der Geschichte der Menschheit begegnet, genauer kennen lernen. Seines psychologischen Gehalts müssen wir uns versichern, damit wir es unterscheiden können von allen übrigen Gefühlen, auch von denen, in die es übergeht.

Unterscheidung derjenigen Religionsphilosophie, die mit der Analyse eines psychologischen Factums anfängt, von der speculativen Theologie, die von allgemeinen Betrachtungen ausgeht, um zu einer doctrinalen Ueberzeugung zu führen.

2. Das religiöse Gefühl, als psychologisches Factum betrachtet, schließt so mancherlei Gefühle in sich, und nimmt so mancherlei Vorstellungsarten in sich auf, als überhaupt verschiedene Ansichten des ursprünglichen Verhältnisses der menschlichen

Natur

Natur zum Wesen der Dinge möglich sind. Die psychologische Grundlage dieses Gefühls ist das Bewußtseyn der menschlichen Beschränktheit. In diesem Bewußtseyn denkt sich der Mensch abhängig von einer höheren Macht, oder von höheren Mächten, die er bald als Kräfte, bald als Wesen, in dunkler Unbestimmtheit der Begriffe, nicht so wohl erkennt, als voraussetzt. Unfähig einer metaphysischen Unterscheidung des Natürlichen von dem Uebernatürlichen, begnügt sich der rohe Verstand mit der physischen Unterscheidung des Sichtbaren von dem Unsichtbaren. Er denkt sich die höheren Mächte als unsichtbar, wenn gleich sichtbaren Dingen einwohnend, oder zuweilen auch in eigner Gestalt sichtbar erscheinend. Welche Vorstellung sich aber auch der Mensch von den höheren Mächten mache; indem er sich abhängig von ihnen denkt, fühlt er eine Scheu vor ihrer unsichtbaren Gegenwart. Er will diese Mächte nicht beleidigen; er will, daß, wenn sie können, sie ihm helfen, und überhaupt ihm geneigt werden. Glaubt er annehmen zu dürfen, daß sie ihm helfen und geneigt sind, so fühlt er sich gegen sie zur Dankbarkeit verpflichtet. Je mehr Gutes er ihnen zutrauet, desto mehr fühlt er sich bestimmt, sie zu ehren. Ihre übermenschliche Hoheit in unentwickeltet Betrach-

tung erwägend, betet er sie an. Die Bitten, mit denen er sich an sie wendet, werden durch das Gefühl der Verehrung des Uebermenschlichen zum Gebet. Dieß ist, mit wenigen Worten, die Naturgeschichte des religiösen Gefühls auf seiner untersten Stufe. Auf dieser Stufe bleibt es stehen, wo der Mensch über das Wesen der Dinge nachzudenken zu sinnlich, oder zu roh ist. Und wenn wir die Weltgeschichte fragen, und, was sie uns lehrt, mit dem vergleichen, was wir noch täglich wahrnehmen können, so läßt sich nicht wohl bezweifeln, daß die Religion der Meisten oder die eigentliche Volksreligion zu allen Zeiten keine höhere war, als diese psychologisch begründete, an welcher die Ahndung des Absoluten nur einen geringen Antheil hat; obgleich ohne alle Ahndung des Absoluten gar keine Religion im höheren und eigentlichen Sinne entstehen kann. Gerade diese Religion, die größten Theils nur psychologisch begründet ist, darf man die natürliche Volksreligion nennen. (Vergl. §. 61. der Metaphys.)

Sollte sich leugnen lassen, daß auch die meisten Christen, obgleich durch einen höheren Religionsunterricht gebildet, im Herzen doch keine andere Religion tragen, als eben diese gemein-natürliche?

3. Dann erst wird das Gefühl religiös in einem höheren Sinne, wenn die Idee des Absoluten, wäre es auch nur in der dunkelsten Begeisterung, das Herz mächtig ergreift, indem das Absolute selbst, das sich durch diese Idee der Vernunft offenbart (Metaphys. §. 10. 11. 12.), den nachsinnenden Geist über alle Schranken endlicher Dinge hinausreißt. Unfähig, das Dunkel zu zerstreuen, das die Idee des Absoluten umgiebt, erliegt der Verstand unter der Gewalt dieser Idee. In der dunkeln Betrachtung des Unendlichen werden alle Begriffe, die sich der Mensch von sich selbst und seiner Bestimmung zu machen sucht, mystisch. Die mystische Religion, die auf diese Art entsteht, vereinigt sich leicht mit der natürlichen (§. 2.). Sie müßte unmittelbar durch sich selbst zur wahren Religion werden, wenn das Absolute, als solches, sich jedem menschlichen Geiste, dem es in der Betrachtung gegenwärtig wird, als den Gott offenbarte, den die Vernunft für den wahren erkennt. Aber aus der unbestimmten Idee eines Urwesens gehen nicht die Prädicate hervor, die den natürlichen Gefühlen eines religiös gestimmten Herzens genügen. Eben so wenig vermag die Vernunft ohne besondere Reflexion, in der Offenbarung des Absoluten ein Vernunftwesen zu erkennen (Metaphysik §. 12.), also auch

keinen Geist, der mit moralischer Kraft über dem Leben der Sterblichen waltet. Welches nun die besondere Reflexion ist, die zu der Betrachtung des Unendlichen hinzukommen muß, damit wahre Religion entstehe, das ist die Frage, deren Beantwortung die wahre Religionsphilosophie von der falschen unterscheidet. Jenes mystische Gefühl, das unmittelbar mit der Idee des Absoluten entspringt, liegt indessen allen in einem höheren Sinne religiösen Vorstellungen zum Grunde; aber eben dieses Gefühl kann sich auch vereinigen mit einer Menge grundfalscher, oder bloß hypothetischer Vorstellungen vom Wesen der Dinge und ihrem Verhältnisse zum Absoluten. Auch der Naturmysticismus (Metaphys. §. 34.), der Hylozoismus (Metaphys. §. 61. 62.), und der Pantheismus (Metaphys. §. 63–66.) werden auf diese Art religiös.

Ueber die uralte Verschmelzung der mystischen Religion mit der natürlichen Volksreligion in einem symbolischen Cultus. — Natürliche Entstehung der Mysterien, deren Bedeutung nur den Eingeweihten verständlich seyn sollte.

4. Einen ganz andern Charakterzug nimmt das religiöse Gefühl an, wenn es, der Idee des Absoluten im Allgemeinen getreu, und gleichsam ruhend auf dieser Idee, aber entfernt von hylozoisti-

schen und pantheistischen Hypothesen, keinen andern Gegenstand der höchsten Verehrung würdig findet, als das vollkommenste Wesen. (Vergl. Metaphys. §. 69.) Der Begriff der Vollkommenheit im relativen Sinne ist weder religiös, noch metaphysisch. Vollkommen im relativen Sinne nennen wir jedes Ding, sofern es dasjenige ist, was es seiner Bestimmung gemäß seyn soll. Aber schon diese Begriffe von einer Bestimmung und einem Sollen lassen sich nicht trennen von moralischen Reflexionen. Die reinste Vollkommenheit, die der menschliche Geist fassen kann, ist die moralische. Diese setzt zu ihrer inneren Möglichkeit ein Vernunftwesen voraus, das über sein Daseyn reflectiren und in der Harmonie der Zwecke, die es nach bestimmenden Ideen, seiner ganzen Natur gemäß, zu erreichen streben kann, seine Bestimmung erkennt. Aber auch dieser moralische Begriff der Vollkommenheit schließt eine unverkennbare theoretische Bedeutung in sich. Dem Vollkommenen darf nichts fehlen. Sein Daseyn muß ein vollständiges seyn; ein Daseyn, von welchem nichts abgezogen werden darf, wenn es seiner Bestimmung gemäß bestehen soll; und zu welchem nichts hinzugefügt zu werden braucht, damit es seiner Bestimmung gemäß bestehe. Ein solches Daseyn kann aber kein endliches seyn;

denn jedes endliche Daseyn ist schon deßwegen unvollkommen, weil es nur ein relatives ist (S. die Metaphysik). Der Begriff der relativen Vollkommenheit selbst ist dergestalt relativ, daß er auch die Unvollkommenheit in sich schließt, sobald er in moralischen Beziehungen gedacht wird; denn nur ein endliches Wesen, das sein eigenes Daseyn mangelhaft findet, kann streben, nach bestimmenden Ideen ein Ziel zu erreichen, und eben dadurch sich zu vervollkommnen. Vollkommen im moralischen Sinne kann nur ein heiliges, in und durch sich selbst absolut gutes, also nur ein Wesen seyn, das das Absolute selbst ist. Aber das Absolute kann nicht als vollkommen im moralischen Sinne gedacht werden, wenn es nicht als ein Vernunftwesen gedacht wird, das mit Freiheit und Bewußtseyn wirkt. Dasjenige religiöse Gefühl nun, das sich auf den Glauben an ein solches Urwesen bezieht, kann, zur unterscheidenden Bezeichnung, das moralische genannt werden, obgleich durch moralische Betrachtung allein der Begriff der absoluten Vollkommenheit nicht erschöpft wird.

5. Alle drei Arten religiöser Gefühle, die natürlichen, die mystischen, und die moralischen, können psychologisch entstehen und, als Gefühle, sich

mittheilen, ohne daß darum der Mensch eigentliche Religion habe. Was man eigentlich Religion nennt, schließt den Glauben, oder die Ueberzeugung in sich, das der Gegenstand der religiösen Verehrung ein wahrhaft existirender sey, kein erdachter, kein idealisirter. Die Religionsphilosophie wirft nun zuerst im Allgemeinen die Frage auf: ob und wie der Glaube an einen bestimmten Gegenstand der religiösen Verehrung vor der Vernunft sich rechtfertigen, oder ob er wohl gar zur Wissenschaft werden könne? Blicken wir von dieser Frage auf die drei Arten religiöser Gefühle zurück, so zeigt sich bald, daß diejenige Religion, die wir, zur genaueren Bezeichnung, die natürliche Volksreligion nennen dürfen (§. 2.), vor der Vernunft sich anders rechtfertigen muß, als die allgemeine mystische Religion (§. 3.), und diese wieder anders als die moralische (§. 4.). Die natürliche Volksreligion hat, wenn sie sich von der mystischen trennt, gar keine philosophische Haltung. Der Glaube, durch den sie sich erhalten kann, dürfte geradezu blinder Aberglaube genannt werden, wenn er sich nicht historisch zu rechtfertigen wüßte. Aber eben diese historische, dem natürlichen Verstande sehr wohl zusagende Rechtfertigung der natürlichen Volksreligion macht begreiflich, wie eine solche Re-

 ligion,

ligion, freilich in Verbindung mit Mysterien, bei den aufgeklärtesten Völkern des Alterthums sich behaupten konnte. Denn gegen historische Facta vermag keine Philosophie zu streiten; und die historische Kritik, die das Glaubliche im historischen Sinne von dem Unglaublichen trennt, liegt außerhalb der Sphäre des Volksverstandes. Daß es keine höheren Wesen gebe, die über dem Leben der Menschen walten, kann keine Philosophie beweisen. (S. die Metaphysik.) Die Denkbarkeit solcher Wesen wird durch glaubwürdig scheinende Berichte von ihrer Erscheinung dem natürlichen Verstande sehr leicht zur Gewißheit. Aber ohne Mitwirkung einer mystischen und moralischen Religion wird sich die natürliche Volksreligion nie höher heben, als bis zum Glauben an mächtige Geister oder Dämonen, die zwar Götter heißen, aber mit dem alleinigen Gotte, der das Urwesen selbst ist, nur den Nahmen gemein haben.

Warum sich die natürliche Volksreligion immer polytheistisch bildet, wenn sie nicht von einem kirchlichen Monotheismus auf das strengste bewacht wird. — Uralte Beglaubigung der Volksreligionen durch die Sagen der Väter. Natürliche Vermischung der Göttergeschichte mit der ältesten Landesgeschichte. — Natürliche Ausbildung des religiösen Volksglaubens durch die Poesie. — Wie es zu erklären, daß unter den Einflüssen polytheistischer Volksreligionen die ästheti-

sche,

sche, wissenschaftliche, politische und moralische Cultur der Völker herrlich aufblühen und gedeihen konnte.

6. Die allgemeine mystische Religion (§. 3.) scheint kaum einer Rechtfertigung vor der Vernunft, die sich selbst versteht, zu bedürfen. Denn der Gegenstand dieser Religion ist das Urwesen, das durch die nothwendige Idee jedem menschlichen Geiste sich offenbart, der nicht zu tief in der Sinnlichkeit befangen ist, um die reine Idee eines Urwesens zu fassen. (Metaphys. §. 8. 10ff.) Mystisch aber sind alle Gefühle, die entstehen, wenn der Verstand, an der Grenze des menschlichen Wissens, in der Betrachtung der Idee des Urwesens versinkt. Nur der eigentliche Atheismus (Metaphys. §. 68.), der sich auf eine blinde Verwechselung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen gründet, hebt durch seine Hypothesen das wahre Daseyn des Urwesens insofern auf, als er eine hypostasirte Natur, der er materielle Prädicate anhängt, an die Stelle des Urwesens setzt, das schon in der nothwendigen Idee (Metaphys. §. 10.) über alle Natur, die wir kennen (Metaphys. §. 34 ff.), erhaben ist. Dieser eigentliche und dogmatische Atheismus hat die Widerlegung seiner anmaßlichen Voraussetzungen, die aller mystischen Gefühle spotten, in der Metaphysik ge-

gefunden. Aber gegen den skeptischen Atheismus (Metaphys. §. 68.) kann die Metaphysik, wie wir fanden, nicht anders streiten, als nach andern Voraussetzungen, die eben so wenig, wie die atheistischen, eine wahre Kunde des Urwesens begründen, abgerechnet die Prädicate, die zwar unmittelbar durch das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen (Metaphys. §. 22 ff.) erkannt werden, aber dem religiösen Gefühle überhaupt nicht genügen. Dieser skeptische Atheismus kann denn auch den mystisch-religiösen Gefühlen (§. 3.) keinen andern Gehalt zuerkennen, als einen subjectiven. Er läßt diese Gefühle als Zeugen der Beschränkung des menschlichen Verstandes, oder höchstens als Zeugen der unbestimmten Idee eines Urwesens gelten, aber nicht als Zeugen des Daseyns eines Gottes, der sich durch die Idee mit bestimmten Eigenschaften, die den religiösen Gefühlen entsprechen, als einen Gott offenbarte, oder durch Schlüsse als ein solcher erkannt werden könnte. Gegen den skeptischen Atheismus kann denn auch diejenige mystische Religion, die ihren Gegenstand durch hylozoistische und pantheistische Ansichten (Metaphys. §. 61–66.) zu fixiren sucht, vor der Vernunft sich nicht weiter rechtfertigen, als, sofern sie sich auf das Wahre beruft, das den hylozoistischen und pantheistischen Vorstellungsarten in der allge-

allgemeinen, aber noch lange nicht religiösen Idee eines Urwesens zum Grunde liegt. Denn daß weder der Hylozoismus, noch der Pantheismus wissenschaftlich begründet werden können, lehrt uns die Metaphysik. Jede mystische Religion also, die sich nicht auf die Idee der absoluten Vollkommenheit (§. 4.), sondern unmittelbar auf die Idee eines Urwesens, und durch diese Idee mittelbar auf die Natur und ihre verborgenen Kräfte bezieht, muß entweder dem skeptischen Atheismus weichen, oder sich ganz und gar zurückziehen in das Gebiet dunkler Gefühle, wo die Schwärmerei anhebt, wenn der Verstand mit Hülfe der Phantasie das Unbegreifliche begreiflich machen will.

Genaue Absonderung der religiösen Mystik des Gefühls von der Mystik der Wissenschaft. — Warum eine Religion des kalten Verstandes sich selbst zerstört, sobald der kalte Verstand gestehen muß, daß er die Entstehung der Dinge aus dem Absoluten nicht begreiflich machen kann. — Sehr verzeihliches Streben aufgeklärter Männer, durch eine Religion des kalten Verstandes der Schwärmerei zu entgehen. — Eben so verzeihliche, dem kalten Verstande mißfällige Phantasie-Sprache der Mystik des Gefühls, um durch Bilder und Andeutungen das Unbegreiflich-Wahre wenigstens einigermaßen dem Verstande näher zu rücken.

7. Diejenige Religion, die wir zur genaueren Bezeichnung die moralische genannt haben (§. 4.), stimmt darin mit der mystischen überein, daß auch ihr Gegenstand das ewige Urwesen selbst ist; daß folglich auch die Betrachtung dieses Wesens nach dem Princip der Vollkommenheit (§. 4.) den endlichen Geist in das undurchdringliche Dunkel hinab zieht, wohin der Verstand nicht vermag, dem Gefühle der Anbetung zu folgen. Dadurch aber unterscheidet sich diese Religion wesentlich von der allgemeinen mystischen, daß diese die Idee der Vollkommenheit nur durch dunkele Beziehungen in die Betrachtung des Urwesens aufnimmt, die moralische Religion aber jene Idee mit klarem Bewußtseyn ergreift, um sie vor jeder, den moralischen Bedingungen ihrer Wahrheit widerstreitenden Mißdeutung zu sichern. Denn das Urwesen, als Gegenstand moralischer Verehrung, ist die ewige Güte, und folglich auch die ewige Gerechtigkeit, und überhaupt der absolute Inbegriff alles dessen, was in menschlichen Verhältnissen Tugend genannt wird. Die moralische Religion bedarf also klarer Begriffe, damit keine unwürdige Vorstellung im Dunkel der Gefühle die Betrachtung des Göttlichen entweihe. Aber indem diese Religion nach klaren Begriffen strebt, läuft sie Gefahr, sich selbst zu zerstören, weil sie die Beantwortung der

Frage

Frage nicht umgehen kann: ob sich denn beweisen lasse, daß der Gott der moralischen Anbetung mehr, als ein moralisch-speculatives Ideal sey? Diese Frage wird noch lange nicht philosophisch beantwortet, wenn man sagt: "das Gesetz der reinen Sittlichkeit im Menschen dringe auf Realisirung der Idee des höchsten Gutes; und folglich müsse man aus moralisch zureichenden Gründen an die Existenz eines moralisch vollkommenen Urwesens glauben, weil doch durch endliche Wesen allein die Idee des höchsten Gutes nicht realisirt werden könne." Denn nach moralischen Gründen allein läßt sich über kein Daseyn entscheiden. Ein Gesetz des Thuns und Lassens könnte uns ja auch ein Ziel der Vollkommenheit in der Idee aufstellen, dem wir uns zu nähern suchen mußten, ohne darum zu glauben, daß es durch eine moralische Weltordnung im Ganzen jemals erreicht werde.

Erinnerung an die fanatische Unsittlichkeit, die so manchem frommen Volke der Vorwelt durch den religiösen Naturmysticismus und dessen wilde Symbolik zur Pflicht gemacht wurde. — Gänzlicher Mangel einer Volksreligion nach dem Princip der moralischen Vollkommenheit bis auf die Verbreitung des Christenthums. — Kritik der Kantischen Postulate der praktischen Vernunft. — Kritik des Fichtischen Gottes, welcher die moralische Weltordnung selbst seyn soll.

8.

8. Will die moralische Religion sich vor der Vernunft rechtfertigen, so darf sie sich nicht nur nicht mit der Metaphysik entzweien; sie muß sich auch auf das engste an die Metaphysik anschließen, weil der Begriff eines Urwesens durchaus metaphysisch ist. Wäre also die Idee des Absoluten überhaupt im metaphysischen Sinne nur regulativ, und würde nicht schon durch diese Idee das Urwesen wahrhaft erkannt, wenn gleich noch nicht so erkannt, wie es die moralische Religion verlangt, so bliebe das Urwesen auch in der moralischen Betrachtung eine bloße Idee. Da wir aber nicht zweifeln dürfen, daß durch die Idee des Absoluten das Absolute selbst sich der Vernunft offenbart und also wahrhaft erkannt wird (Metaphys. §. 10. 11. 12.), so bleibt hier nur noch zu erörtern, ob und wie sich beweisen lasse, daß das moralische Ideal der Vernunft dasselbe Wesen sey, das durch die Idee des Absoluten als das Absolute selbst erkannt wird. Aus der Metaphysik ergiebt sich aber, daß ein rein metaphysischer Beweis des Daseyns Gottes im Sinne der moralischen Religion schon deßwegen unmöglich ist, weil die Metaphysik denjenigen Begriff der Vollkommenheit, ohne welchen eine Religion nicht für moralisch gelten kann, gar nicht kennt. (Metaphys. §. 69.) Wenn wir nun diesen

Begriff

Begriff in die Metaphysik übertragen, so erhält allerdings die Frage: ob sich denn nicht beweisen lasse, daß das Urwesen und das unbedingt vollkommene Wesen Einerlei sey? einen metaphysischen Charakter. Aber der Grundbegriff der Metaphysik bleibt doch immer derjenige Begriff eines Urwesens, der keine moralischen Prädicate in sich schließt. Indem wir also diesem Begriffe moralische Prädicate anknüpfen, treten wir sogleich wieder aus den Grenzen der Metaphysik zurück. Wollen wir dennoch versuchen, auf eine metaphysische Art das Daseyn des Gegenstandes der moralischen Anbetung zu erforschen, so muß die versuchte Demonstration entweder direct und progressiv ihr Ziel zu erreichen suchen, indem sie von höchsten Grundsätzen, als unbezweifelbaren Wahrheiten, ausgeht; oder sie muß indirect und regressiv durch Analyse der Idee der Wahrheit überhaupt zum höchsten Bewußtseyn des unmittelbaren Erkennens zurückführen, indem sie zu zeigen unternimmt, daß das Urwesen selbst nur da unmittelbar durch die Idee wahrhaft erkannt werde, wo es als Gegenstand der moralischen Anbetung erkannt wird. Aber durch progressive Demonstration läßt sich, wie die logische Apodiktik gelehrt hat, überall kein Daseyn erkennen, weil zur Möglichkeit progressiver Schlüsse, die ein Daseyn

seyn betreffen, dieses Daseyn selbst mit seinen wesentlichen Prädicaten schon als unbezweifelbar vorausgesetzt wird. (Apodikt. §. 9.) Regressive Schlüsse, die ein Daseyn betreffen, führen den Verstand nicht weiter zurück, als bis zum unmittelbaren Erkennen eines Urwesens mit Prädicaten, unter denen der moralische Begriff der Vollkommenheit nicht zu entdecken ist. (Metaphys. §. 22–33.). Und so drehen sich alle, von der Betrachtung des Urwesens ausgehende Versuche, das Daseyn des Gegenstandes der moralischen Anbetung metaphysisch zu demonstriren, um eine Verwechselung der Begriffe. Denn daß das vollkommene Wesen als ein Urwesen gedacht werden muß, leidet keinen Zweifel (§. 4.); und daß das Urwesen erhaben über die Natur, und der letzte Grund der Möglichkeit alles relativen Daseyns ist, läßt sich eben so wenig bezweifeln, wenn man die Grundlehren der Metaphysik verstanden hat (Metaphys. §. 22–33.). Daraus aber, daß das vollkommene Wesen, seine Existenz vorausgesetzt, als ein Urwesen gedacht werden muß, folgt keinesweges, daß das Urwesen auch als ein vollkommenes Wesen gedacht werden müsse. Die falsche Voraussetzung der unbedingten Identität der Begriffe eines Urwesens und eines vollkommenen Wesens ist die trügerische Grundlage aller sogenannten Beweise des Daseyns Gottes aus metaphysischen Gründen.

Kritik

Kritik des ontologischen oder cartesianischen Beweises des Daseyns Gottes. Warum er nicht zu widerlegen seyn würde, wenn das Urwesen nach metaphysischen Principien als moralisch vollkommen gedacht werden müßte. — Kritik der kosmologischen Beweise nach Leibnitz. Warum auch ihnen metaphysische Gültigkeit zugestanden werden müßte, wenn aus der nothwendigen Voraussetzung eines Urwesens außer der Welt und einer Grundursache der Welt das Daseyn eines moralischen Welt-Urhebers und Welt-Regierers folgte. — Kritik der metaphysischen Theologie nach logischen Principien von Bardili und Reinhold. Vergl. die logische Apodiktik §. 3. 4. 12. 13.

9. Aber indem wir die Unzulänglichkeit aller metaphysischen Argumentationen einsehen, durch welche das Daseyn des Gegenstandes der moralischen Anbetung außer Zweifel gestellt werden soll, ergreift den denkenden Geist die Idee des Urwesens mit einer neuen Gewalt, wenn sich gewisse Reflexionen zu ihr gesellen, die der strengen, d. i. durchaus wissenschaftlichen Metaphysik fremd sind. Diese Reflexionen, obgleich keine metaphysischen Erkenntnißgründe, sind insofern zum Theil metaphysisch, als sie sich ohne metaphysische Betrachtung des Wesens der Vernunft nicht entwickeln können; zum Theil sind sie aber auch empirisch; und zum Theil unmittelbar-moralisch. Durch

diese Reflexionen rechtfertigen sich vor der Vernunft die moralisch-religiösen Gefühle (§. 4.); und indem sich nach eben diesen Reflexionen die besondere Art von Ueberzeugung richtet, die wir moralisch-religiösen Glauben nennen wollen, dürfen sie Glaubensgründe genannt werden. Aber man würde sie auch als Glaubensgründe falsch verstehen, wenn man in irgend einer Reflexion, als solcher, einen zureichenden Ueberzeugungsgrund suchen wollte. Alle Reflexionen, als solche, sind Combinationen von Begriffen; und Begriffe, als Begriffe, sind Vorstellungen, die durch sich selbst nicht überzeugen (Apodikt. §. 15. 22. 23.). Alle discursive Ueberzeugung setzt eine unmittelbare voraus, die im Zusammentreffen des Denkens mit dem Daseyn gegründet ist (Apodikt. §. 14. 20. 21. Metaphys. §. 6–12.). Soll also diejenige Art von moralisch-religiöser Ueberzeugung, die wir, zur Unterscheidung von der wissenschaftschaftlichen, Glauben nennen, mehr seyn, als eine problematische Vorstellungsart, so muß die überzeugende Kraft der moralisch-religiösen Ideen ihren Grund haben in dem Urwesen selbst, das, indem es wahrhaft erkannt wird, jenen Ideen das ewige Kriterium der Wahrheit mittheilt. Der auf diese Art begründete moralisch-religiöse Glaube ist nicht zu verwechseln mit dem ursprünglichen

Glau-

Glauben der Vernunft an sich selbst; denn dieser ist der Anfang und letzte Grund alles Wissens (Apodikt. §. 21-24.). Der moralisch-religiöse Glaube kann, sofern er von besondern Reflexionen abhängt, ein mittelbarer heißen. Er fängt entweder an, wo das Wissen endigt, oder er bedarf nicht einmal immer einer Kenntniß der Grenze des Wissens. Aber er bedarf immer zu seiner Entwickelung jener Reflexionen, die wir nun zu erörtern haben. Eben darin liegt das Geheimnißvolle und zugleich Vernünftige dieses Glaubens, daß er durch keine Demonstration mitgetheilt werden kann, weil seine überzeugende Kraft nicht auf Begriffen und Grundsätzen beruhet; und daß er dessen ungeachtet sich durch Reflexionen vor der Vernunft rechtfertigt, indem durch diese Reflexionen die überzeugende Kraft, die nur in dem Urwesen selbst gegründet seyn kann, in dem erkennenden Geiste zum klaren Bewußtseyn gebracht und in klaren Begriffen erkannt wird.

Verhältniß dieser allgemeinen Darstellung der religiösen Glaubensgründe zu der Lehre Jacobi's.

10. Achten wir zuerst auf diejenigen religiösen Glaubensgründe (§. 10.), die insofern metaphysisch heißen können, als sie eine metaphysische Betrachtung des Wesens der Vernunft in

 sich

sich schließen, so hat der denkende Geist nach dem Princip des Widerspruchs zwischen zwei Vorstellungsarten zu wählen. Entweder ist die Vernunft, die in uns denkt, ihrer metaphysischen Möglichkeit nach (Metaphys. §. 17.), gegründet in einem blinden Urwesen, das, von sich selbst nichts wissend, durch einen ewigen Causalnexus der Dinge (Metaphys. §. 18.) die denkende Individualität nach Naturgesetzen erzeugt, und diese Individualität, nachdem sie kurze Zeit gedauert, mit allen ihren Gedanken wieder in den Abgrund einer gedankenlosen, von sich selbst nichts wissenden Natur zurückzieht; oder, diese Vernunft, die in uns denkt, ist gegründet in einer ewigen Ur-Vernunft, die, nicht etwa im pantheistischen oder hylozoistischen Sinne (Metaphys. §. 61–67.) mit dem blinden Schicksale identisch, sondern mit Bewußtseyn wirkend, die endlichen Geister in ein individuelles Daseyn hervorruft, und, als Urwesen, die ewige Ursache alles relativen Daseyns ist. Zwischen diesen beiden contradictorischen Vorstellungsarten wagt der skeptische Atheismus, den die Metaphysik nicht widerlegen kann (Metaphys. §. 60. 69.), nicht zu entscheiden. Aber ein Gefühl, das von der Vernunft selbst ausgeht, wenn die Idee des Absoluten, durch diese Reflexionen wirkend, den innern Sinn afficirt (Vergl. Apodikt. §. 30. 31.), schlägt

den

den widerstrebenden Zweifel nieder. Es empört die unbefangene Vernunft, die mit der reinsten Energie ihrer ursprünglichen Functionen sich selbst in Beziehung auf das Absolute denkt, daß das Licht der Wahrheit im Menschen an einer ewigen Finsterniß sich entzünden, und daß dieses Urwesen, das sich durch die einfache Idee unmittelbar der Vernunft kund thut (Metaphys. §. 8-12.), etwas Anderes als eine sich ihrer selbst bewußte Urvernunft seyn sollte. Gegen den religiösen Glauben (§. 9.), der sich auf diese Art für die zweite der beiden contradictorischen Vorstellungsarten, die hier gegen einander ankämpfen, entscheidet, scheint nun freilich auch die Erfahrung zu streiten. Denn die Erfahrung lehrt uns ja, wie die Denkkraft im Menschen als blinde Kraft vorhanden war, ehe sie sich zur eigentlichen Vernunft in der Seele des Kindes aus dem Organismus entwickelte. Trat nicht als eine solche blinde Kraft die Vernunft in das menschliche Daseyn ein, als sinnliche Lust, nicht selten von der unsittlichsten Begierde erregt, das Entstehen eines Menschen veranlaßte? Aber auch dieser Erfahrungsschein kann den religiösen Glauben nicht vernichten. Denn metaphysisch gewiß ist, daß keine Erfahrung uns den mindesten Aufschluß geben kann über das wahre Werden der Dinge (Metaphys. §. 34.). Daß unsittliche Begierde die physische Entstehung

eines vernünftigen Wesens veranlassen kann, das nicht selten eben wegen dieser Entstehung in unverschuldetem Elende schmachtet, empört die Vernunft fast eben so sehr, als der Glaube an ein blindes Schicksal. Aber dann erst verschwindet vor der Vernunft alle Aussicht zur Rettung ihrer eigenen Würde, wenn sie wirklich keinen andern Grund des unverschuldeten Leidens vernünftiger Wesens anerkennt, als ein blindes Schicksal. Hat ein Vernunftwesen, das mit Bewußtseyn wirkt, die physische Ordnung des Entstehens und Vergehens gestiftet, so dürfen wir diesem Wesen zutrauen, daß es auch nicht ohne zureichenden Grund den Schlüssel zu den Räthseln, die unser Daseyn umgeben, vor unserm Verstande verborgen habe.

Höchst merkwürdige Gleichgültigkeit, mit welcher der natürlich empfindende Mensch, sobald in seiner Seele der moralisch-religiöse Glaube Wurzel geschlagen hat, über die physische Entstehung des menschlichen Daseyns hinweg sieht.

11. Indem die Erfahrung von der einen Seite den moralisch-religiösen Glauben zu zerstören droht (§. 10.), weckt sie selbst von einer andern Seite eben diesen Glauben durch Reflexionen, die wir empirische Glaubensgründe (§. 9.) nennen dürfen. Allgemein bekannt sind diese Glaubensgründe

gründe unter anderem Nahmen. Man hat sie in den Schulen zusammengefaßt unter dem Titel einer physiko=theologischen oder teleologischen Demonstration. Die Natur zeigt uns nicht nur eine Ordnung, die sich als das Werk eines Verstandes ankündigt, weil der Verstand im Menschen das Vermögen der Ordnung ist; es scheint auch in dieser Ordnung ein Plan des Daseyns sich zu offenbaren, der einen zweckmäßig wirkenden Geist voraussetzt. Natürliche Classen, Gattungen und Arten der Naturproducte sind nicht zu verkennen, und leicht zu unterscheiden von der willkürlichen oder künstlichen Classification, welcher der menschliche Verstand nach beliebigen Gesichtspunkten die natürlichen Dinge unterwerfen kann. Sichtbar wirkt die Natur dahin, besonders in ihren organischen Bildungen, daß die Gattung bestehe, während die Individuen verschwinden. Jeder Gattung scheint also der Stempel eines bestimmenden Willens aufgedrückt, der mit einem kunstmäßig bildenden Verstande harmonisch wirkte. Aus dieser empirisch=erkennbaren Einrichtung der Natur auf das Daseyn eines Gottes im Sinne der moralischen Religion (§. 4. 7.) apodiktisch zu schließen, ist schon deßwegen unmöglich, weil ein zweckmäßig ordnender und bildender Geist noch lange kein vollkommener Geist ist. Auch ist ein

Geist, der die Natur zweckmäßig ordnen und bilden konnte, wenn gleich in einem gewissen Sinne als Herr der Materie, doch darum nicht nothwendig als Urheber der Welt oder als das Wesen der Wesen zu denken. Eben so wenig läßt sich in dem Gesetze der Erhaltung der natürlichen Gattungen ein moralicher Plan entdecken, welchem zufolge diese Ordnung der Natur als die beste von uns erkannt wurde. Ueberdieß ist jeder wahrhaft moralische Plan ein Plan der Fortschreitung; in der Natur aber zeigt sich überall nur ein Kreislauf. Und erscheint nicht am Ende doch die Natur, ihrer einzelnen zweckmäßigen Einrichtungen ungeachtet, in einem beständigen Streite mit sich selbst befangen, indem, wo sie nach einem Ziele zu streben scheint, eine ihrer Wirkungen die andere hemmt, so, daß z. B. viele Gattungen lebender Geschöpfe nur dadurch sich erhalten können, daß sie andere lebende Geschöpfe zerstören? Wenn wir also auch nicht bezweifeln dürften, daß uns die Natur einen Weltverstand offenbart, der nach Zwecken wirkt, so würde sie uns doch den Gott, der der Gegenstand der unbedingten moralischen Anbetung ist, nur verbergen, thäte nicht dieser Gott selbst in unserm Bewußtseyn sich kund. (Vergl. den Beschluß des Capitels von der Natur, in der Metaphysik.) Aber wenn

wir

wir die Ordnung der Natur in wahrhaft religiöser Stimmung des Gemüths betrachten, dann erscheinen uns ihre Einrichtungen in einem andern Lichte. Dann hat der denkende Geist wieder die Wahl zwischen zwei contradictorischen Vorstellungsarten, entweder, anzunehmen, jene Ordnung, die wir bewundern, könne auch das Werk, wo nicht einer blinden Kraft, die in gewissen Verhältnissen als Verstand hervortritt, doch das Werk mächtiger Naturgeister oder Dämonen seyn, die, so gut sie können, eine ewige Materie demiurgisch nach ihren uns unbekannten Zwecken verarbeiten und gestalten; oder wir denken uns die Ordnung der Natur, obgleich räthselhaft im Einzelnen und im Ganzen, als eine mystische Erscheinung der Gedanken des vollkommenen Geistes. Der skeptische Atheismus, den die Metaphysik nicht widerlegen kann (Metaphys. §. 68. 69.), wagt auch hier keine Entscheidung. Aber durch ein Gefühl, das von der Vernunft selbst ausgeht, wirkt das Absolute, indem wir es in Beziehung auf die Natur denken, mit einer Kraft, die den Zweifel niederschlägt; und die Natur wird dem denkenden Geiste ein Tempel Gottes.

Wiefern durch Naturstudien die moralische Religion geweckt, oder belebt werden kann.

12.

12. Mit den metaphysischen (§. 10.) und den empirischen Gründen (§. 11.) des religiösen Glaubens nach dem Princip der Vollkommenheit (§. 4.) hängen die unmittelbar-moralischen Glaubensgründe (§. 9.) auf das engste zusammen. Der praktischen Philosophie bleibt vorbehalten, den wahren Begriff der Sittlichkeit zu erörtern. Nach der Verschiedenheit möglicher Ansichten der Sittlichkeit überhaupt richten sich denn allerdings auch die religiösen Vorstellungen, deren der menschliche Geist fähig ist. Aber alle möglichen Ansichten der Sittlichkeit lassen sich unter zwei Classen bringen. Sittlichkeit ist entweder das Vermögen eines denkenden Individuums, durch Herrschaft über die blinde Begierde sein wahres Glück zu gründen, indem die Vernunft das natürliche Verlangen einer Regel unterwirft, bei deren Befolgung das Individuum im Ganzen auf das sicherste Wohlseyn rechnen kann, dessen es nach der Ordnung der Dinge fähig ist; oder Sittlichkeit ist ein höheres Vermögen, sich über das natürliche Verlangen selbst, das nur nach Erhaltung und angenehmer Erweiterung des individuellen Daseyns zielt, zu erheben, und nach einer reinen Idee des Guten, selbst mit Aufopferung der natürlichsten Triebe, nur dasjenige zu thun, was jener Idee und den zu ihr gehö-

renden

renden Ideen von Tugend, Pflicht und Recht gemäß ist. Die streitenden Moralprincipien, die der Verstand nach diesen verschiedenen Ansichten der Sittlichkeit in ein System zu bringen sucht, können einander so mannigfaltig begegnen, daß zuweilen in der Anwendung das eine die Stelle des andern einzunehmen scheint. Welche Ansicht aber auch die wahre sey; darin stimmen alle Moralsysteme überein, daß das unvertilgbare Verlangen nach Wohlseyn in der Natur der fühlenden Wesen gegründet, also ursprünglich, wenn gleich ohne sittlichen Werth, doch untadelig ist. Wäre also auch die höhere Sittlichkeit eine Erdichtung, so bliebe doch die weltumfassende Idee einer allgemeinen Glückseligkeit von metaphysischer und zugleich in alle sittlichen Verhältnisse tief eingreifender Bedeutung. Dieser Idee gemäß müssen wir, mit oder ohne Beziehung auf die höhere Sittlichkeit, wenn wir nicht auch hier skeptisch verstummen wollen, zwischen zwei contradictorischen Reihen von Urtheilen wählen; entweder, daß ein blindes Schicksal die Funken des Lebensgefühls im Universum ausgestreuet habe, und daß folglich nach keinem Plane einer Weltordnung auf Vergütung des unermeßlichen Elends zu rechnen sey, wovon die Leiden des Daseyns auf unserm Erdplaneten vielleicht nur ein unnennbar kleiner

Theil

Theil sind; oder wir müssen annehmen, daß der Schöpfergeist, der der Gegenstand der moralischen Anbetung ist, keinem fühlenden Wesen einen unverschuldeten Schmerz unvergütet lassen werde, wenn wir gleich nicht begreifen, warum einem fühlenden Wesen dieser, oder jener unverschuldete Schmerz zugetheilt wurde. Wer den höheren Begriff der Sittlichkeit anerkennt, wird die Reflexion, die von der Idee der allgemeinen Glückseligkeit ausgeht, mehr psychologisch, als eigentlich moralisch, finden. Gleichwohl ergreift auch durch diese Reflexion das Absolute das menschliche Gemüth, und bestimmt es zum religiösen Glauben.

Ueber die seltsame Verachtung der Idee einer allgemeinen Glückseligkeit nach den Moralsystemen schwärmender Rigoristen.

13. Aber weit stärker wirkt das Absolute auf das Gemüth durch diejenigen moralischen Reflexionen, die den höheren Begriff der Sittlichkeit (§. 12.) als den wahren voraussetzen. Denn wenn sich nicht bezweifeln läßt — und wer kann es bezweifeln, wenn er mit freier Besonnenheit in sein Inneres blickt? — daß es im Menschen eine höhere, über alle Berechnung des Ertrags von angenehmen Empfindungen erhabene Sittlichkeit giebt, die den sittlichen Ideen und Gefühlen Glück, und

und Leben, und Alles, aufopfert, und nur in der unerschütterlichen Anhänglichkeit an diese Ideen und Gefühle die wahre Würde des Menschen findet; woher könnte denn diese Sittlichkeit anders stammen, als aus der reinen Vernunft, der einzigen Kraft im Menschen, durch die er fähig ist, den Trieb zu beherrschen, der nur nach Erhaltung und angenehmer Erweiterung des individuellen Daseyns zielt? Eben deßwegen erkennt die Vernunft unmittelbar durch ihre höheren, mehr als logischen, Functionen (S. die Apodiktik) diese Sittlichkeit für die wahre an, und berechtigt uns, den als einen Verirrten zu bedauern, wer durch empirische Begriffe verleitet ist, in dieser Sittlichkeit nur Schwärmerei zu sehen. Im Bewußtseyn dieser Sittlichkeit erkennt der Mensch die Freiheit seines Willens als reine Unabhängigkeit von der Begierde, die aus Trieben entspringt (Vergl. Apodiktik §. 37. 38. 39. und Metaphys. §. 55. 56. 57.); und auch diese Freiheit erkennt er dann als etwas, das von dem Vernunftwesen nicht zu trennen ist. Da nun schon die speculative Reflexion über das Wesen der Vernunft zum religiösen Glaubensgrunde werden kann (§. 10.), so bestimmt sich die Vernunft noch mehr durch ihre rein moralischen Functionen, die mit der ursprünglichen Unterscheidung der Wahr-

heit

heit von dem Irrthume unzertrennlich verbunden sind (Vergl. Apodiktik §. 40.), zu dem religiösen Glauben, dessen letzter Grund immer die Kraft des Absoluten selbst ist. Entweder ist die höhere Sittlichkeit des Menschen, ihrer metaphysischen Möglichkeit nach, gegründet in einem blinden Urwesen, das, von sich selbst nichts wissend, durch einen ewigen Causalnexus der Dinge nach Naturgesetzen diese Sittlichkeit mit der Vernunft, zu der sie gehört, an das Licht rief; oder, das Urwesen, aus welchem diese Sittlichkeit mit der Vernunft metaphysisch abstammt, ist ein vernünftiger und, als Urquelle der Sittlichkeit, absolut guter Geist. Als ein solcher kann aber das Urwesen im rein moralischen Sinne nicht gedacht werden, wenn es nicht die moralische Vollkommenheit in sich schließt, die ein höchstes Bewußtseyn voraussetzt (§. 4.). Ist aber das Urwesen ein absolut guter, moralisch vollkommener Geist, so kann auch die metaphysische Weltordnung, in welcher alles endliche Daseyn befangen ist, keine andere, als eine moralische, seyn; und das Gesetz dieser metaphysisch-moralischen Weltordnung offenbart sich als ein Gesetz der Sittlichkeit im Menschen. Auch vor diesem Dilemma bleibt der skeptische, durch keine Metaphysik widerlegbare Atheismus unerschüttert stehen. Aber die Gewalt des Absoluten macht

das

das höchste Bewußtseyn menschlicher Freiheit und Sittlichkeit aus einem bloß praktischen zum religiösen Gewissen. Im religiösen Gewissen ist das Gute identisch mit dem Göttlichen. Dadurch erhält der religiöse Glaube seine Vollendung.

Vergleichung dieser Darstellung der rein moralischen Glaubensgründe mit den Kantischen Postulaten (S. oben die Anmerk. zu §. 7.).

14. Blicken wir von dem religiösen Glauben, dem Princip der Vollkommenheit getreu, auf das Gebiet des menschlichen Wissens zurück, so erklärt sich leicht, warum dieser Glaube, der auch da, wo er sich entwickelt hat, eine ganz andere Art von Ueberzeugung ist, als die wissenschaftliche, nie die Stelle der wissenschaftlichen Ueberzeugung vertreten kann. Die weite Lücke, die das menschliche Wissen offen läßt, kann also auch durch diesen Glauben nicht ausgefüllt werden. Das Gefühl des Göttlichen, durch die höheren Functionen der Vernunft erzeugt, befriedigt den Verstand nicht. Eben deßwegen richtet sich die Kraft dieses Glaubens nicht sowohl nach der Einsicht, als nach dem Innersten der Denk- und Sinnesart des Menschen. Eben deßwegen kann er durch die logische Darlegung der Glaubensgründe wohl entwickelt,

aber nicht mitgetheilt werden. Auch der vorzügliche Mensch kann so in der Sinnlichkeit befangen seyn, daß die Gedanken, die ihn zu der einen Zeit in religiöse Begeisterung setzen, zu einer andern Zeit nur wie ein schöner Traum seinem Bewußtseyn vorüberschweben. Jene stille Begeisterung, in welcher der Mensch den höheren Gefühlen vertrauet, ohne die er mit allem seinen Verstande nur ein räsonnirendes Thier seyn würde, ist die ursprüngliche Pflegerin und die letzte Retterin der moralischen Religion. Aber für den Verstand, der nur durch Wissensprincipien befriedigt werden kann, hat alle Begeisterung nur einen idealen Gehalt, der dem poetischen ähnlich ist. Wo die Vernunft nur wissenschaftlich sich selbst vertrauet, da muß also die moralische Religion als eine Art von Poesie erscheinen. Darum wurzelt sie um so fester, je tiefer sie sich in das Heiligthum des Geistes zurückzieht, wo die Ideen des Guten und des Wahren einander unmittelbar begegnen, ehe noch der Verstand sie entwickelt hat. Die Begriffe, durch welche der Verstand nach dem Princip der Vollkommenheit erkennt, was man Eigenschaften Gottes nennt, sind durch moralisch-metaphysische Consequenz leicht gefunden. Sie sind auch zu bekannt, als daß es hier einer Wiederhohlung ihres doctrinalen Zusammenhangs bedürfte.

dürfte. Aber auch durch die verständigste Aufzählung dieser so genannten Eigenschaften Gottes werden nur mystische Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen angedeutet; und auf keine Weise wird dadurch begreiflich, wie das Denken mit dem Daseyn in dem heiligen Urwesen Eins und Dasselbe ist; wie sich dieses unendliche Denken verhält zu dem endlichen und menschlichen, das mit Begriffen anfängt und mit Schlüssen endigt; wie das untheilbare Urwesen letzte Ursache des Daseyns einer mannigfaltig gestalteten Welt seyn kann, ohne die Welt als einen Theil seiner selbst ausgeströmt zu haben; wie die individuelle Freiheit endlicher Geister möglich ist; und wie überhaupt ein relatives Daseyn möglich ist, das nicht mit dem Urwesen zusammenfällt in einer einzigen Wesenheit (S. die Metaphysik). Ohne denjenigen Mysticismus, der dieses Unbegreifliche anerkennt, aber auch sich wohl hüthet, es begreiflich machen zu wollen, ist keine moralische Religion.

Ist es nicht verständiger und vernünftiger, lieber einen Jeden bei seinem Glauben, oder Unglauben, zu lassen, als die wahre Religion durch kalte Disputation zu entweihen?

15. Alle Versuche, das Verhältniß des vollkommenen Urwesens zu der Welt und zur Natur endlicher Geister durch klare Begriffe

griffe zu erschöpfen, führen uns nicht weiter, als bis an die Grenzen der menschlichen Fassungskraft. Allerdings dürfen wir in einem gewissen Sinne von Erkenntniß Gottes reden, ohne welche auch der Glaube an Gott sich vor der Vernunft nicht rechtfertigen könnte. Diese Erkenntniß ist zum Theil metaphysisch, zum Theil moralisch. Metaphysisch erkennen wir (S. die Metaphysik) die unbezweifelbare Wirklichkeit eines Urwesens, das einzig, über die Natur der Dinge und über die Subjectivität endlicher Geister erhaben ist, und als der Urgrund aller Unterschiede zwischen Daseyn und Denken, als die letzte Ursache alles relativen Daseyns, gedacht werden muß. Daher die Abhängigkeit, nicht der Religion, oder der Religionsphilosophie, von der Metaphysik. Daß aber das Urwesen ein Gott nach dem Princip der moralischen Religion (§. 4.) ist, kann der Mensch, der sich selbst versteht, nur glauben. Moralisch erkennen wir, daß der Begriff eines vollkommenen Wesens sich selbst zerstört, wenn wir ihn durch Prädicate bestimmen wollen, die unsrer menschlichen Erkenntniß moralischer Vollkommenheit widerstreiten. Eben damit fängt die moralische Glaubenslehre an, daß sie, der reinen Idee der Vollkommenheit getreu, das Absolute als den Centralpunkt alles dessen setzt, was wir in menschlichen Verhältnissen als relative

Voll-

Vollkommenheit erkennen. Daraus folgt aber, daß ein moralischer Anthropomorphismus das einzige Mittel ist, den Glaubenslehren der moralischen Religion eine systematische Haltung zu geben; und dieser Anthropomorphismus hebt doch schon in der Idee sich selbst auf, sobald er auf metaphysische Gültigkeit Anspruch machen will. Denn das Absolute bleibt in jedem Sinne, also auch im moralischen, erhaben über die Prädicate der Endlichkeit. Die klaren Begriffe von menschlicher Vollkommenheit, in ihrer religiösen Anwendung auf die Idee des Absoluten erweitert, bleiben in Beziehung auf die Erkenntniß des Absoluten immer nur Bilder. Die reinste Verstandessprache, in der wir von Gott reden mögen, ist im Grunde nur eine höhere Bildersprache. Daher versinkt auch alle menschliche Betrachtung in der Idee der Persönlichkeit des vollkommenen Wesens; denn von einer absoluten Persönlichkeit können wir uns nach der Analogie der relativen, der einzigen, die wir kennen, durchaus keinen klaren Begriff machen; und doch fällt ohne Glauben an einen persönlich-lebendigen Gott das ganze Gebäude moralischer Religionswahrheiten. Eben so wenig vermag ein menschlicher Verstand, zu fassen, in welchem Sinne der absoluten Intelligenz ein Empfindungsvermögen zugesprochen werden muß. Denn unser menschliches Empfindungs-

vermögen ist als Sinnlichkeit gebunden an den materiellen Organismus, von welchem auch die Functionen des innern Sinnes abhängig sind, ohne dessen Mitwirkung wir nicht denken können (S. die Apodiktik); und doch wäre ein Gott ohne Gefühl ein Gott ohne Seeligkeit; ein Gott ohne Liebe; ein Gott, den das Gute nicht freuet; in moralischer Hinsicht nicht viel mehr als keiner. Oder dürfen wir uns erlauben, uns das Weltall gleichsam als den Leib Gottes zu denken? Schlägt irgendwo das Herz des Universums?

Ueber die religiöse Symbolik, ihre Natürlichkeit, und ihre Gefahren. — Philosophischer Begriff des Gebets.

16. Wie wenig der menschliche Verstand nach Principien der Wissenschaft vermag, ein System der moralischen Religion aufzuführen, zeigt sich auch deutlich in der Entwickelung der Idee einer Theodicee. Denn die moralisch-religiösen Gefühle können sich nicht vor der Vernunft wissenschaftlich rechtfertigen (§. 5.), wenn wir uns auf keine befriedigende Art begreiflich machen können, wie das Uebel in der Welt mit einer moralischen Weltordnung übereinstimmt, deren Stifter ein allmächtiges und allgütiges Wesen ist. Wir dürfen allerdings, mit Leibniz, das Uebel überhaupt als eine Unvollkommenheit ansehen; und dieser Ansicht gemäß urtheilen wir ganz richtig, daß das Uebel, sofern es

nur

nur als Unvollkommenheit in Betracht kommt, von der Idee einer geschaffenen Welt nicht zu trennen ist, weil doch das einzige absolut vollkommene Wesen sich selbst nicht wiederhohlen, also keine andere Welt schaffen konnte, als eine solche, die sich nur der höchsten relativen Vollkommenheit erfreuet. Aber aus dem metaphysischen Satze, daß die vollkommenste oder beste der möglichen Welten im Verhältnisse zu ihrem Urheber nur der Inbegriff aller nothwendigen Unvollkommenheit ist, wird nicht begreiflich, warum ein Theil dieser Unvollkommenheit von den fühlenden Wesen als unverschuldeter Schmerz empfunden werden muß, damit die moralische Ordnung der Welt bestehe. Auch der verschuldete Schmerz steht gegen die in menschlichen Dingen erkennbare Schuld nicht selten in demselben verkehrten Verhältnisse, wie das Glück gegen das Verdienst. Wollten wir unser Urtheil über die moralische Weltordnung auf die Erfahrungen des irdischen Lebens beschränken, so hätten wir vielleicht eben so viele Ursache, an einen schadenfrohen Dämon, der unbarmherzig mit der Tugend der Sterblichen spielte, als an einen Gott zu glauben, der jenem Dämon nur einigermaßen das Gleichgewicht hielte. Aber das Herz versöhnt sich mit dem Uebel, auch mit dem furchtbarsten, sobald wir glauben, daß dieses Uebel im Universum nothwendig war, um

 die

die Entwickelung der höchsten Sittlichkeit endlichen Wesen möglich machen, und daß, in Beziehung auf diese höchste Sittlichkeit, die ewige Weltordnung selbst ein richtiges Verhältniß des Glückes zum Verdienste und der Strafe zu der Schuld zur Folge hat. Ohne diesen Glaubensartikel zerstört alle moralische Religion sich selbst. Da nun die Erfahrungen des irdischen Lebens auf keine Art der Idee einer Theodicee entsprechen, so schwingt sich der denkende Geist, dem absolut guten Urwesen unbedingt vertrauend, zur Ahndung eines überirdischen Lebens und zur Hoffnung persönlicher Unsterblichkeit auf. Diese Hoffnung ist von einer wahrhaft moralischen Religion nicht zu trennen. Je tiefere Wurzel diese Religion im menschlichen Gemüthe geschlagen hat, desto weniger kümmern den, der dem Gotte seines Herzens vertrauet, die Hindernisse, die der forschende Verstand vergebens zu überwinden strebt, wenn die metaphysische Möglichkeit einer persönlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele begreiflich gemacht (Metaphys. §. 58.), oder auch nur erklärt werden soll, wie ein endliches Daseyn in's Unendliche fortschreiten könne, ohne mit dem Unendlichen selbst, aus dem es entsprungen ist, zuletzt wieder zusammenzufallen.

Erinnerung an denjenigen metaphysischen Dualismus, der ein böses Urwesen einem guten gegenüber-

überstellt, oder dem Urheber der Weltordnung eine ewige Materie als letzte Ursache alles Uebels beigesellt. (S. Metaphys. §. 67.). — Hat der Glaube an Unsterblichkeit sich vor der Vernunft hinlänglich gerechtfertigt, wenn er nicht Alles umfaßt, was Leben und Gefühl hat?

17. Die Reflexionen, durch welche die moralische Religion vor der Vernunft sich rechtfertigt (§. 7–13.), unterscheiden diese Religion in wissenschaftlicher Form von allem und jedem Aberglauben. Aber man vergesse bei der philosophischen Würdigung der mancherlei Arten des Aberglaubens nicht, daß abergläubische Formen auch die wahre Religion umgeben können, ohne ihr wesentlich zu schaden. Abergläubisch sind die Religionen selbst, denen eine falsche Idee von der Gottheit zum Grunde liegt. Wenn aber die Idee, die einer Religion zum Grunde liegt, die wahre ist, so darf diese Religion im philosophischen Sinne nicht geradezu falsch genannt werden, auch wenn Vorurtheile und Irrthümer ihr die Form des Aberglaubens geben. Sobald die Religion eine andere Form sucht, außer der wissenschaftlichen, die nur dem Verstande angehört, bedarf sie eines Cultus, in welchem äußere Handlungen und Zeichen symbolisch die Stelle religiöser Begriffe vertreten. In den Cultus kann sich eine täuschende Dogma-

tik

tik einmischen. Aber auch da kann das wahrhaft religiöse Gefühl nicht selten die Fehler der Dogmatik verbessern und der Symbolik des Cultus eine Bedeutung geben, die dem wahren Religionsglauben angemessen ist. Auch lehrt ja die Geschichte der Religionen, daß der religiöse Glaube der meisten Menschen zu allen Zeiten sich an den Aberglauben als an eine Stütze anlehnen mußte, ohne die er sich nicht aufrecht erhalten konnte. Wer also irgendwo dem Volke diese Stütze auf ein Mal entreißen will, um das Volk aufzuklären, mag sehen, wie er Rath schaffe, daß die wahre Religion im Volke nicht dem Aberglauben nachstürze. Ob aber außer derjenigen Religion, die in der allgemeinen Menschenvernunft gegründet ist, nicht noch eine andere, in einem noch höheren Sinne, von der Gottheit selbst durch Wunder offenbart, die wahre ist, kann die Religionsphilosophie nicht lehren, wenn sie nicht der speciellen Offenbarungswissenschaft vorgreifen will, die sich vorzugsweise Theologie nennt.